

LA PRESENCIA DE ASHERÁ EN EL PUEBLO DE ISRAEL

**Análisis a partir de la reforma religiosa de Josías,
2 Reyes 23:4 – 14**

Sofía Nicolasa Chipana Quispe

Tesis

en cumplimiento parcial de los requisitos para
optar el grado de Licenciatura en Ciencias Bíblicas
Profesora guía: Dra. María Cristina Ventura

UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA

La Paz, Bolivia

6 de marzo de 2009

LA PRESENCIA DE ASHERÁ EN EL PUEBLO DE ISRAEL

Análisis a partir de la reforma religiosa de Josías,

2 Reyes 23:4 – 14

Tesis

Sometida el 6 de marzo de 2009 al cuerpo docente de la Universidad Bíblica Latinoamericana en cumplimiento parcial de los requisitos para optar al grado Licenciatura en Ciencias Bíblicas por:

Sofía Nicolasa Chipana Quispe

Tribunal integrado por:

Magíster Mireya Baltodano, Decana

Dra. María Cristina Ventura, Profesora guía

Magíster Elisabeth Cook, Dictaminadora

Dr. José Enrique Ramírez, Lector

Con el gozo del reencuentro con la Madre,
dedico este trabajo a las mujeres y hombres que
dejan vislumbrar los caminos que llevan al
encuentro con la Vida plena, que se gesta en el
gran útero.

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	4
I. UBI CÁNDONOS EN EL CONTEXTO DEL TEXTO.....	7
A. Datos preliminares de 2 Reyes 23:4 – 14.....	7
B. Antecedentes del reinado de Josías.....	11
C. Josías y su reinado (640 – 609).....	14
D. Conclusiones.....	19
II. DIALOGANDO CON EL TEXTO DE 2 REYES 23:4 – 14.....	21
A. Estructura del texto.....	21
B. Análisis del texto.....	28
1. <i>La purificación del templo y las ciudades de Judá y alrededores de Jerusalén (vv. 4 y 10 – 14).....</i>	28
2. <i>Los sacerdotes deslegitimados en sus funciones (vv. 5 y 8 – 9).....</i>	43
3. <i>Extirpación de Asherá y sus seguidoras (vv. 6 – 7).....</i>	47
C. Conclusiones.....	53
III. PRESENCIA Y REIVINDICACIÓN DE ASHERÁ, LA DIOSA CANANEA.....	55
A. Las huellas de la Gran Diosa y su diversificación.....	55
1. <i>De la Gran Diosa a los Dioses.....</i>	60
2. <i>Las Diosa consortes.....</i>	68
3. <i>Asherá la Diosa Cananea.....</i>	70
B. La presencia de Asherá en el pueblo Hebreo.....	74
1. <i>Antecedentes de una libertad religiosa.....</i>	74
2. <i>Extirpación y resistencia de Asherá.....</i>	76
3. <i>La huellas de Asherá.....</i>	81
4. <i>La pervivencia de la Diosa.....</i>	85
5. <i>Del pluralismo al monoteísmo.....</i>	87
C. Conclusiones.....	91
IV. ¿ES POSIBLE HABLAR DE LA DIOSA HOY?.....	95
A. La vinculación de la cosmovisión andina con la Madre Tierra.....	96
1. <i>Pachamama – Madre Diosa.....</i>	98
2. <i>¿La Pachamama y su consorte?.....</i>	103
B. La Adhesión mariana en Los Andes.....	105
C. El retomo inevitable de la Diosa de la Vida.....	111
D. Conclusiones.....	127
CONCLUSIONES GENERALES.....	128
ANEXOS.....	131
BIBLIOGRAFÍA.....	137

INTRODUCCIÓN

La investigación que comparto, surge de un interés personal de seguir los rastros de la Diosa *Asherá*, que alguna vez escuché mencionarla en las clases de Biblia. Uno de los textos que atestigua su presencia, aunque de manera muy negativa es el texto de 2 Re 23:4 - 14, así que orientada por la sospecha feminista, propuesta por biblistas y teólogas decidí aventurarme en el análisis de dicho texto.

Desde que descubrí la presencia de *Asherá* en el texto, me emocioné tanto que no salía de mi asombro, no podía imaginar que la Biblia atestiguara la presencia de una Diosa, siempre asocié la lucha del monoteísmo de la Biblia con las divinidades masculinas. Pero mi asombro tuvo mayor resonancia cuando descubrí que *Asherá* estaba en la casa de Yahvé, el templo, no podía concebir la idea de que el templo de Yahvé fuera compartido con otras divinidades, y mucho menos con una divinidad femenina, realmente esta constatación que refleja el texto trastocó todas mis creencias, marcadas por una formación cristiana que se oponía a otras maneras de concebir a la divinidad ya que para mí lo más importante era la adhesión al Dios Padre y Madre de la vida que libera, que ama, pero finalmente un Dios masculino, y dentro de la tradición católica de la que soy parte, María debía ser ésa Madre a la que debíamos acudir constantemente para que interceda ante Dios.

Otro elemento que me fascinó, fue descubrir la presencia de las mujeres, a las que yo llamo las ministras de *Asherá*, que tejían mantos o casas para *Asherá*, una labor tan sencilla pero a la vez vital, porque buscaban restablecer la vida manteniendo el símbolo de *Asherá*, el árbol sagrado, siempre vestida como signo de la reivindicación de la vida que reflejaba el deseo de las mujeres y hombres de un pueblo que debía convivir con los ritmos de la naturaleza ya que de ello dependía su sobrevivencia.

Creo que toda la investigación que realicé de algún modo se fue reforzando por la inquietud que tenía en éstos últimos años de acercarme a mis raíces ancestrales, ya que una de las experiencias religiosas que llamaba mi atención, fue la adhesión a los cultos de la

Pachamama y la verdad que no me sentía con la capacidad de ver de dónde venía la adhesión a ella aparte de las mujeres y hombres de Los Andes.

Redescubrir a la Diosa *Asherá*, no sólo me ayudó a rastrearla en los textos bíblicos que atestiguan su presencia, sino que me ayudó a encontrar el filón femenino de la divinidad que se mantuvo en la subjetividad de algunas mujeres y hombres, lo que me llevó a acercarme a la Diosa Madre, que fue exiliada de la vida de muchas mujeres y de la mía.

El retorno de la Diosa Madre en la vida de las mujeres y hombres que hemos bebido de las fuentes de una tradición religiosa que asienta su configuración religiosa en una divinidad masculina, será un proceso doloroso porque implicará hacer un doble esfuerzo, desarticular lo que siempre creímos para acoger la presencia de la Diosa con gozo en nuestras vidas. Por ello aún no me atrevo a compartir la experiencia sin antes haberla vivido y sentido, creo que será volver al útero primigenio de la vida para gestar una fe anclada en la inmanencia de la divinidad.

Para las mujeres que militamos en las iglesias cristianas, nuestra adhesión a la Madre – Diosa conllevará una experiencia clandestina, anónima y cotidiana, que como la gota de agua perfora la roca de una tradición sumamente patriarcal.

A raíz de lo antepuesto, desarrollo en cuatro capítulos la presencia de *Asherá* en el pueblo hebreo/judío, las posibles causas de su resistencia a ser destruida y lo que su presencia implica para nosotras/os hoy.

En el primer capítulo, presento el contexto del texto de análisis 2 Re 23:4 – 14 y las repercusiones del mismo en su tiempo y cómo la religión configuró la centralidad de Yahvé, desde las ideologías políticas, económicas y sociales de una elite que validó su poder en una divinidad masculina. En el segundo capítulo hago un análisis del texto que me acerca a la vigencia de una religión compartida, descubriendo en la estructura del texto la presencia de *Asherá*, sus objetos de culto y sus ministras, que fueron destruidas por el poder religioso y político. En el tercer capítulo, planteo la presencia reivindicativa de

Asherá en el pueblo hebreo/judío, que no se da por simple casualidad sino que tiene que ver con la reivindicación subversiva de la Diosa Madre como fuente y origen de la divinidad que se mantuvo presente de manera subordinada y diversificada. Por último en el cuarto capítulo, hago una interpretación del texto, en la que planteo el regreso de la Diosa Madre que se revela de diversas maneras y que su presencia no sólo implica hacer de contraparte al Dios masculino, sino que configura nuestra identidad de mujeres, y el restablecimiento de nuestros cuerpos agredidos, desde una espiritualidad liberadora de la mujer que nos lleva a rescatar la dimensiones: immanente de la Diosa, la interconexión con la naturaleza y la vida comunitaria que incluye a todos/as las y los seres.

Bienvenidas y bienvenidos a este encuentro con la Madre.

I. UBICÁNDONOS EN EL CONTEXTO DEL TEXTO

Para iniciar con nuestro trabajo es importante analizar el texto de manera diacrónica, e es decir, recorrer la historia que está detrás del texto, de manera que nos pueda ofrecer datos que ayuden a comprender el relato del texto, ya que los textos bíblicos surgieron en contextos concretos, marcados por sistemas sociales, políticos, religiosos e ideológicos que influyen en su redacción. Por ello conviene acercarnos al contexto y las necesidades que suscitaron la reforma religiosa emprendida por Josías, uno de los reyes de Judá, narrada en 2 Re 23:4 – 14.

A. Datos preliminares de 2 Reyes 23: 4 – 14

Para una mejor aproximación al texto, conviene ubicar a 2 Reyes en el tiempo de su redacción, su recepción y su género literario, porque esos datos ayudan a comprender su contenido y nos acercan al contexto de vida de sus destinatarias/os.

El libro de 2 Reyes está ubicado en el canon bíblico dentro de la lista de los libros denominados históricos. Sin embargo en la Biblia hebrea estuvo ubicado en los libros de los profetas anteriores, según el comentario de la Biblia de Jerusalén ése nombre “se explica por una tradición que atribuía la composición de estos libros a profetas... y se justifica por el carácter religioso que les es común” (BJ 1998: 241). A su vez estos libros tienen un tema común, la relación de Israel con Yahvé, su fidelidad o su infidelidad, sobre todo su infidelidad a la alianza hecha con Dios.

Según algunos exegetas, 2 Reyes no es un libro aislado, forma un solo texto con 1 Reyes en la Biblia Hebrea. Su división se dio posiblemente cuando se completó el proceso de separación iniciado por la versión griega de los LXX. Es más, antes de su “separación”, ambos libros estaban estrechamente vinculados a los de Samuel, por lo que la Vulgata denominó al conjunto de los cuatro libros como 1, 2, 3, 4 Reyes. Al margen de la división que se hizo, se puede advertir que hay una unión lógica por la estrecha relación de su contenido: el período de los jueces, el inicio de la monarquía y la evaluación de la institución monárquica del pueblo hebreo. Por otra parte, otros exegetas plantearon que

“Deuteronomio, Josué, Jueces, Samuel y Reyes formaban parte de la historia deuteronomica” (Sanford, Allan, Busch 1995: 178).

Según el comentario de la Biblia de América los dos libros de los Reyes “reflejan una amplia e importante etapa de la historia política, religiosa y literaria de Israel” (B. A. 1994: 411), esto se debe a que ambos libros coleccionan el proceso de la monarquía, que se prolonga durante unos 400 años, que van desde la entronización de Salomón (971 a. C.), a la pronta división de los reinos del Norte (Judá) y del Sur (Israel) y sus historias separadas hasta los trágicos finales de Samaría (722 a. C.) y Jerusalén (587 a. C.).

Se puede decir que los dos libros de Reyes contienen un período fecundo en acontecimientos de todo tipo, que en muchos aspectos resulta determinante para el conjunto de la historia bíblica, por ejemplo para la comprensión de los profetas y para el origen y evolución de las instituciones más relevantes de Israel, como el templo y el sacerdocio, y para la formación de buena parte de los libros del Antiguo Testamento. Por el sentido que contienen ambos libros, para los comentaristas de la B. A. se convierten “en una fuente – teológica de primer orden para la vida de Israel Bíblico y para el conjunto del Antiguo Testamento” (B. A. 1994: 411)

Según los comentarios que se hacen al libro de Reyes, el tiempo de su redacción habría sido en la época del exilio por la escuela o movimientos deuteronomistas. Con la finalidad primordial de dar una explicación teológica a la caída de Jerusalén en el año 587 a. C., y las nefastas consecuencias de este acontecimiento para el pueblo de la alianza. Ya que la caída de los dos reinos, el exilio y el retorno a una tierra enajenada planteaban problemas de orden religioso, político y social. Si el libro data del tiempo del exilio, sus destinatarios fueron los testigos de la catástrofe de 587, tiempo en el que cae el reino del sur – Judá, por lo que el propósito del libro fue mantener la esperanza de la renovación del pueblo de la alianza.

Por otra parte, nos parece pertinente rescatar las ideas deuteronomicas más influyentes en los dos libros de los Reyes que destaca el comentario de la B. A.:

- La **centralidad de la alianza**, especialmente la sinaítica.
- La **unicidad de Dios**, que excluye radicalmente cualquier tipo de culto o reconocimiento de otras divinidades.
- La **importancia del templo**, resaltada con la ley del “único santuario”; finalmente.
- La **respuesta del pueblo**, concebida como fidelidad y obediencia a Dios, a su ley y a sus siervos, los profetas. Esta respuesta conlleva la bendición o maldición.

Después de haber desarrollado a grandes rasgos los elementos preliminares del texto, nos parece oportuno rescatar que los libros de los Reyes fueron escritos, como una historia de salvación: la ingratitud del pueblo elegido, la ruina sucesiva de las dos fracciones de la nación parecen llevar al fracaso el plan de Dios; pero siempre queda, para defender el futuro un grupo de fieles, el resto de Sión que guarda la Alianza. Sentimientos que responden a la vivencia de los que retornaban del exilio y aquellos que tenían la intención de restaurar el pueblo de la alianza.

En cuanto a su género literario, según el comentario de la B. A., “la gran variedad de formas literarias que encontramos en el conjunto de los dos libros de los Reyes (sumarios redaccionales, listas e informes de archivo, relatos de la corte, narraciones populares, plegarias, oráculos, leyendas proféticas, etc.) hace difícil que podamos hablar de un solo género literario” (1994:412).

Sin embargo la reforma religiosa de Josías de 2 Re 23:1 – 27, puede enmarcarse dentro del género literario legislativo, porque los textos de 2 Re 22:8; 23:2. 21 dicen que se halló el rollo de la alianza; según los comentarios de la Biblia de Jerusalén, “se trataría del rollo del Deuteronomio” (1998: 444), uno de los escritos de la *Tôrâh* (ley/legislación).

Para el pueblo de Israel, la ley o la *Tôrâh*, a la vez que es considerada como una instrucción que influye en las decisiones tanto personales y comunitarias (pueblo), supone, según De Vaux, “las reglas que ordenan las relaciones del hombre para con Dios y de los hombres entre sí” (1986: 205). Por otra parte la legislación de Israel se distingue de los otros pueblos por su fuerte carácter religioso, donde Dios no es sólo el garante para que se

cumplan, sino las regula. Por lo tanto la ley es la carta de alianza con Dios que debe ser asumida como compromiso por todo el pueblo (cf. Dt 4:5 – 8). Transgredir esa alianza y todo aquello que mancha la santidad del pueblo escogido es castigado duramente por Dios, porque Yahvé Dios, es celoso (Ex 20:5).

Estas leyes de la *Tôrâh*, según José Enrique Ramírez, “han sido clasificadas por los especialistas modernos en al menos tres distintas colecciones llamadas códigos, y que responden a distintas circunstancias históricas y preocupaciones religiosas” (2006:11):

El código de la alianza Ex 20:23 – 23. 33

El código deuteronomico: Dt 12 – 26

El código de la santidad Lv 17 – 26

Cada uno tiene su importancia y su validación, por ello habrá que descartar la idea de considerar al código deuteronomico, como si se tratase de una nueva legislación o segunda ley. Según Blenkinsopp, “el (los) redactor (es) del Deuteronomio, consideraría(n) que su tarea era reformular y ampliar la legislación del Horeb de acuerdo a los cambios sociales de su época. De aquí el énfasis en la ciudad (Dt 13:12-18; 16:18-20; 22:23-29), en las prácticas comerciales (25:13-16) y especialmente en el papel de las diversas instituciones, incluido el culto, dentro de un sistema estatal centralizado (Dt 12:17-18)” (2001:271).

Sin embargo, quien quiera que haya escrito el Deuteronomio, buscó validar su programa político, social y religioso a través de la voz de Moisés y su alianza con Yahvé, porque la legislación no procedía de las personas, sino exclusivamente de Dios, las personas son presentadas como mediadoras. Por ejemplo: “Josías, es simplemente el intermediario de la alianza entre Dios y su pueblo, desempeña el mismo papel que Moisés en el Sinaí (Ex. 24:7-8), que Josué en Siquem (Jos 24:25-26), y que más tarde Esdras en Jerusalén (Neh 8). El rey no puede añadir nada a la autoridad de una ley a la que él mismo se encuentra sometido (cf. Dt 27:19, 1 Re 8:58; 2 Re 23:3)” (De Vaux 1976:215).

Otro dato muy importante, es que la *Tôrâh*, no alude para nada el poder legislativo del rey, por ejemplo, para Von Rad,

“el Deuteronomio inscribe la ley de Yahvé como objeto exclusivo de la predicación; es una llamada muy personal de Yahvé a Israel y éste debe acogerlo también en su conciencia de una manera absolutamente personal. En el Deuteronomio Israel es muy consciente de la singularidad de esta ley que le ha sido revelada; con ella Yahvé le había preferido a todos los otros pueblos y éstos debían reconocer en el derecho de Israel una prueba de su particular cercanía y su relación inmediata con Dios (Dt 4:6-8). Ésa concepción del derecho, encuentra su formulación más radical en la predicación de los profetas, pues en las acusaciones de los profetas la proclamación de la voluntad legisladora de Dios pasa a ser un asunto carismático, tarea de una vocación personal (Miq 3:9)” (1986:136).

Finalmente, se tiene que advertir que en la legislación/*Tôrâh*, se halla cierta ambigüedad, porque así como se puede hallar leyes que defienden la vida humana, la naturaleza (Dt 20:17), también se hallan leyes que atentan contra la vida, por ejemplo el mandato de exterminar a los pueblos vecinos (Dt 20:17) o a las divinidades que supuestamente alejaban al pueblo de Yahvé (Dt 12:2 – 3). Por lo tanto una de los parámetros para discernir su aplicación, es aquello que promueve vida y no muerte, como dice Violeta Rocha, “desde que el momento en que aceptamos una autoridad de la Biblia que va por encima de la vida, la justicia y la auto-afirmación humana, estamos hablando de una palabra que mata, de una palabra que no es palabra, pues la verdadera palabra crea (y dijo Dios: Hágase la luz. Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre. .). Creo firmemente en la Palabra que crea, que recrea y transforma” (2002: 505)

B. Antecedentes del reinado de Josías

Si bien, los datos preliminares nos dejan vislumbrar algunos elementos que justificaron la acción de Josías, por ejemplo la legislación; conviene analizar la línea fundamental que sustentó su reinado y los antecedentes que lo llevaron a realizar la purificación y reforma religiosa.

El texto de 2 Reyes 23:1 – 20 (en el que se halla nuestro texto), por referirse a una reforma religiosa da la sensación que se limitara sólo al aspecto religioso, sin embargo veremos que el nivel religioso encierra también, el nivel ideológico, el hecho político, sociológico y económico. Por lo tanto la reforma religiosa de Josías tiene que ver con el anhelo de la

instauración del Reino unido, a través de la dinastía davídica, fundamentada en el monoteísmo de Yahvé.

Partiendo de los orígenes de la monarquía hebrea, David fue considerado como prototipo de rey, según Jacir de Freitas, es un “modelo real, no idealizado. A pesar de todas sus flaquezas y pecados, él fue fiel a Yahvé en observar la alianza de la ley. Eso era una garantía para que las reglas de la justicia no se perdiesen en las arbitrariedades del régimen político” (2004: 110).

Con David se inicia un nuevo ciclo en la vida del pueblo Hebreo, que tiene como su núcleo la idea del Rey salvador, idea que responde a la coyuntura que atravesaba el pueblo, por los constantes ataques de los filisteos y la urgente necesidad de tener alguien que organice al pueblo para liberarlo de los constantes ataques. Y ¿por qué Saúl quedó en un segundo plano siendo el primer rey? Posiblemente porque es considerado más un jefe militar que verdaderamente un rey, “no formó un ejército profesional. No organizó un capital. No exigió tributos” (Mizzoti 1993:30) y también porque fue descalificado como rey (cf. 1 Sm. 15:3).

La monarquía como lo señala 1Sm 8:11 – 18, generó dudas en algunos sectores, “en vista de las tendencias absolutistas de las monarquías orientales de la antigüedad” (Sanford, Allan y Busch1995: 231). Sin embargo la monarquía naciente parece ser que fue sustentada por la teología oficial representada por algunos altos representantes de algunas tribus, jueces, ancianos, sacerdotes y profetas. Según Albertz, “casi todos los testimonios que poseemos sobre la teología monárquica en Israel proceden del ámbito de la dinastía davídica” (1999: 211). El mismo autor dirá que la monarquía davídica “construyó su propia base teológica sin ajustarse a ningún principio de tradición. El testimonio más evidente, desde el punto de vista literario, es la llamada “profecía de Natán” (2 Sm 7; Sal 89:20 – 38; 132:11ss.) por la que Yahvé confirma a la monarquía davídica, sus pretensiones de poder y le promete una duración eterna” (Ibid. 215).

Aunque la teología monárquica tuvo cierto reparo en identificar plenamente al rey con Yahvé, porque aún tenía fuerza la idea de la trascendencia de Yahvé, heredada de los primeros tiempos. Sin embargo, Albertz plantea que la “concepción israelita de la filiación divina poseía un claro componente físico (*yataḏ* – engendrar), Sal 2:7; 110:3, y hasta una dimensión mítica, Sal 110:3; Ez 28:13” (1999: 213), dichas concepciones posiblemente fueron heredadas de la institución monárquica de Medio Oriente “ya que la realeza en la antigüedad era considerada como una “realeza sagrada”, con todas las implicaciones cúltricas y teológicas, de ahí que se entienda que el pacto de Yahvé con el pueblo sea sustituido por el nuevo pacto con el rey que debía asumir la función de gobernar al pueblo. Aunque la forma de gobierno óptima para Israel consistía en un delicado equilibrio: no era teocracia o monarquía, sino teocracia mediante la monarquía. Dios debía ser siempre el verdadero soberano si Israel habría de seguir siendo su pueblo” (Ibid).

Si uno de los ejes de la monarquía fue la dinastía davídica, el otro sería Jerusalén como capital y centro religioso del reino. Según, Sanford, Allan y Busch, “Jerusalén, el baluarte de los cananeos, había permanecido fuera del dominio de Israel durante los dos siglos y medio de ocupación de la tierra. Esta ciudad antigua (Gn 14:18), tenía la ubicación ideal para ser la capital de David. Situada entre las dos partes del reino en territorio que ninguna tribu podía reclamar como propio, era lo suficientemente neutral como para servir de factor de unificación” (1995: 42). Pero su conquista fue denominada según Wumbrandt y Roth, “la victoria más brillante de David, por lo que a partir de ese momento Jerusalén reemplazó a Hebrón como capital, trasladándose a ella el Arca de la alianza, recuperado en tiempos de Samuel” (1987: 26).

Por otra parte el desarrollo de la nueva teología del templo de Jerusalén elaborada por los sacerdotes y por los teólogos de la corte giraba según Albertz, en torno a dos núcleos principales: “la realeza de Yahvé y la presentación de la ciudad de Jerusalén como ciudad de Dios” (1999: 242) desde este punto de vista, en Jerusalén la ciudad de Dios, no podía habitar otro Dios que no sea Yahvé, de ahí que se entienda la limpieza completa del templo, la destrucción los santuarios y las representaciones divinas de los otros dioses/as en tiempos de Ezequiel y Josías.

Para recapitular lo anteriormente desarrollado, me remito a Croatto cuyo planteamiento de la historia davídica aparece, centrada en una doble realidad: “La elección de Jerusalén como capital del reino y la ascensión de David a la jefatura de todo Israel. La reflexión religiosa se detuvo en estos dos acontecimientos, originando una doble teología: la de Sión (que se completará con la erección del templo) y la elección de la dinastía” (1983: 120).

C. Josías y su reinado (640 – 609)

A fin de ubicar el contexto de Josías y la reforma que promueve en su reinado cabe mencionar algunos antecedentes, sobre todo los relacionados al reinado de Ezequías, ya que encontramos puntos comunes entre ambos: la perspectiva mesiánica promovida por el profetismo hebreo entorno al linaje de David, el sentimiento nacionalista de soberanía frente al imperio Asirio, las reformas religiosas promovidas, y su relevancia en la historia de la monarquía, por lo que no es pura casualidad que la narración de sus reinados se extiendan en el libro de 2 Re, Ezequías cap. 18 – 20, y el de Josías cap. 22 – 23.

En los antecedentes históricos vemos que existía un paralelo entre el reinado de Josías (639 – 609) y el de Ezequías (716 – 689), que comenzó cuando Asiria estaba ocupada con las presiones políticas y militares en torno de su propio territorio después de la muerte de Sarjón. Sin embargo en el tiempo de Josías la antigua amenaza Asiria se vio en el proceso de desarticulación y reemplazo del imperio que emanaba del resucitado imperio Babilónico.

Martín Noth, dirá que en el reinado de Ezequías “se produjeron en Judá actividades antiasirias promovidas por él” (1976:247), cuyo propósito fue quebrar el dominio asirio y liberarse, por ello “suspendieron los pagos de los tributos y se proclamaron independientes del gran rey, desprendiéndose así mismo de todas las marcas de soberanía extranjera” (Ibid. 247). Vinculado a los acontecimientos de sublevación, Ezequías lleva adelante su reforma religiosa, que implica purificar la fe del pacto (cf. 2 Re 18). Ya que en el Antiguo Oriente, la soberanía política exigía la adopción de la religión oficial a los países vasallos, tal parece ser que no era la sustitución sino la coexistencia entre la religión de los dominadores y la de los dominados. Por lo tanto es lógico que Ezequías suprimiese el culto asirio y reformase la

de Jerusalén. Sin embargo el nuevo estado de Judá no duró mucho ya que Ezequías tuvo que someterse al emperador voluntariamente y pagarle un tributo considerable (cf. 2 Re 18 – 16). De manera que “Senaguerib (emperador asirio) aceptó la sumisión y le permitió conservar el trono y redujo su autoridad a la pequeña ciudad de Jerusalén y le arrebató el resto del territorio de Judá” (Ibid: 250).

Debido a la sumisión de Ezequías sus sucesores, Manasés (698 – 642) y Amón (641 – 640) siguieron el vasallaje leal a Asiria. Según Wurmbrand y Roth, “esa política les trajo cincuenta años de paz y por otra acreció la influencia de la cultura Asiria, mientras que los grupos conservadores temieron por los valores religiosos y la forma de vida tradicional. Sin embargo la reacción vino el año 640, cuando Amón fue asesinado, asumiendo su hijo Josías de ocho años el trono. Por lo que elementos del sacerdocio y la profecía se hicieron cargo de la educación del niño” (1987: 41).

Después de un tiempo, la supremacía del imperio asirio llegó a su decadencia por la constitución de algunos reinos independientes, Babilonia y Egipto. Debido al levantamiento de ambos reinos, según Noth, “no era de extrañar que los pueblos sometidos y esclavizados por los asirios, empezaran a despertar y se dieran cuenta de la decadencia de la temida potencia” (1976: 252). Por lo tanto el declive del dominio asirio proporcionó al reino de Judá la oportunidad de un nuevo comienzo político y religioso promovido por Ezequías.

Los antecedentes de una reforma religiosa que tuvo que fundamentarse en la alianza y fidelidad al Dios de Israel (2 Re 18:5 – 7) para restaurar la monarquía de Judá, y el hallazgo del libro de la alianza en el templo empujaron a Josías a emprender la purificación y reforma religiosa, con el fin de articular y fortalecer la monarquía unida. Según Damien Noël:

En la línea de Ezequías, Josías emprende una reforma religiosa que se inspira en los ambientes donde se produjo el libro de los Reyes, al mismo tiempo que intenta reconquistar los territorios anexionados por Asiria o distribuidos a los reinos vecinos, tanto en Judá como en Samaría. El relato de la reforma se refería al comienzo de la lucha anti idolátrica, de carácter nacionalista y al principio de centralización, quedando los objetos limitados al perímetro estrictamente judaíta (2002: 51).

Mientras que 2 Re 22 – 23 muestra que el hecho más importante que lleva a los cambios políticos y religiosos de Josías, fue el hallazgo del libro de la ley (posiblemente Deuteronomio 12 – 26) en el año 622. Sin embargo, un dato que no puede pasar desapercibido, es el interés que tuvo Josías en el templo (Cf. 22:4 – 6) antes de cualquier reforma, ya que el libro que supuestamente inspiró su reforma fue hallado durante la restauración del templo (Cf. 22: 8 – 10). Al parecer el templo era asumido con todo lo que había, no se dice que había incomodidad en el templo por todas las imágenes mencionadas en 2 Re 23:4 -7 (Baal, Asherá, las constelaciones, etc.). Aunque también la alusión del aprecio al templo puede ser una estrategia del autor, para demostrar que el libro de la alianza estaba vinculado al templo.

Aunque es claro que el libro hallado que contiene la legislación del Deuteronomio, facilitó a Josías la ideología necesaria para derrocar el odiado yugo asirio que pesaba tanto en el Norte como en el Sur; aprovechando de la inactividad de los asirios que le llevaría a conseguir la libertad y restablecer el antiguo reino de David. Por ello se entiende que iniciara su reforma religiosa en los territorios del sur – Judá (2 Re 23: 4 – 14) y el norte – Samaria (2 Re 23: 15 – 20). Pero ¿cabe preguntarnos, de dónde procede o qué influencias tiene el libro de la alianza hallado por Jilquías en tiempos de Josías?

Con respecto a la influencia que tiene el libro de hallado en el templo, según Pierre Buis, lo que procede ciertamente del Deuteronomio, es la Pascua en Jerusalén.

Se la presenta como una novedad, pero también como la vuelta a una práctica olvidada hacia tiempo (2 Re 23: 21 – 23). Es verdad que se celebraba la Pascua y los Ázimos desde Josué, pero bajo la forma de fiestas familiares y locales. El Deuteronomio la convierte en fiesta nacional, que se debía celebrar en el santuario único donde el señor hacía residir su Nombre (Dt 16:5 – 6). Es evidente el alcance político de semejante celebración y Josías encontró en ella un medio para apoyar su esfuerzo de reconstrucción nacional. Servía además, como es lógico, para arraigar al pueblo en la alianza a la que lo había comprometido Josías (Buis 2001: 44).

Si bien, hay un tema que fortaleció el propósito de Josías que es muy válido para la rearticulación del reino, ¿qué ideologías podría tener un texto que promueve una reforma específicamente religiosa? Anteriormente vimos que hubo una teología que avaló la monarquía de David, por lo que no es extraño que haya un grupo que intente justificar el

propósito político de Josías. Según Sanford, Allan y Busch, hacía fines del s. XIX a. C, había un certeza “de que las reformas de Josías fueron provocadas por líderes religiosos contemporáneos que, a fin de promover estas reformas, elaboraron “el libro de la Ley” y lo sepultaron en el templo” (1995:176). Por otra parte vale la pena considerar el planteamiento de Adolfo Han:

Las semejanzas entre las reformas instauradas por Josías y las de Ezequías apenas un siglo antes, se pueden entender mejor si se considera que el libro del Deuteronomio (el cual se cree que haya sido encontrado en el templo) se escribió después del fracaso de las reformas de Ezequías. El libro del Deuteronomio parece presentar la *Tôrah* a la luz del proyecto de Ezequías, con la esperanza de que otro rey tuviera la ocasión de realizar tales reformas frustradas (Han 1999: 210).

Sin embargo contraponiendo al planteamiento de Adolfo Han, Albertz plantea que:

Tanto las coincidencias como las evidentes divergencias con el Código de la alianza, que constituyó la base de la reforma de Ezequías, inclina a pensar que se trata de una nueva tradición que, aunque íntimamente relacionada con la reforma — en concreto, como se verá más adelante, con el tribunal supremo de Jerusalén—, no se puso en marcha hasta la época de Josías. Los dieciocho años que van desde su accesión al trono hasta el 622, y que discurrieron bajo la tutela de Safán y de Jilquías, parecen una “ventaja” suficiente para que surgiera una primera redacción del Deuteronomio. Por tanto, hay buenas razones para datar la elaboración de la tradición deuteronomica durante la época que va desde los años treinta del siglo VII hasta mediados del siglo VI (1999: 375).

Pese a estos acercamientos sobre el tiempo en que posiblemente se hizo la redacción del Deuteronomio, no hay un acercamiento unánime, por ello no es posible determinar con exactitud cuál era el contenido real del libro en la época de la reforma. Aunque Albertz, por la investigación que desarrolla sobre los temas que se hallan en la reforma de Josías, postula que podría ser Dt 6 – 28 (Ibid.)

Si partimos de los aportes anteriormente mencionados, parece que hay un vínculo mayor entre Ezequías y Josías, sin embargo habría que hacer algunas diferencias entre ambos para ver las claves que promueven sus reformas. Ezequías llevó a cabo su reforma religiosa como consecuencia de la sublevación al imperio asirio, sin embargo la acción de Josías aprovecha el debilitamiento del imperio.

Por otra parte si Ezequías se limitó a gobernar Jerusalén, Josías se extiende con su reforma a todo el territorio del reino antiguo (Judá e Israel), es cierto que las condiciones políticas son diversas, no obstante, Croatto dirá que “el prestigio de Josías en el norte revela una actitud antiasiria, como su independencia y el control del antiguo Israel, explican su oposición al paso del Faraón Egipcio que iba en ayuda de la moribunda Asiria cf. 2 Re 23:29 (Croatto 1983:165). Por lo tanto esa posición de Josías le permite complementar la reforma religiosa en todos sus dominios, a partir de un interés político. Pero surge otra duda, ¿será posible que un joven rey pueda forjar esas hazañas?

Josías, según Pixley, “buscó establecer la legitimidad del reino sobre una alianza entre Yahvé, el Rey y el pueblo” (Pixley 1991: 167), (cf. 2 R. 23, 1-3). Pero ¿de dónde viene la influencia de la nueva alianza? Si se tiene en cuenta que Josías era un niño cuando asumió el trono, es evidente que la iniciativa reformista tuvo que proceder de otros grupos que impusieron sus propios planes.

Haciendo un resumen de la influencia de algunos grupos, planteados por Alberty (1999: 376), vemos que la reforma deuteronomica de Josías fue un movimiento de la elite. La influencia e intereses de los terratenientes de Judá que intervienen en la sucesión al trono y nombraron rey a Josías (niño de ocho años), según Alberty no podía alcanzar el éxito sino hubiera contado con el apoyo de una buena parte de la clase dirigente de Jerusalén, por lo que la mención de 2 Re 22 muestran a los posibles responsables políticos y culturales de la reforma, es decir a un grupo de cortesanos influyentes e instruidos (posiblemente representados en el cronista Safán), y a un buen grupo de sacerdotes del templo de Jerusalén.

Tal como presenta Alberty, la reforma deuteronomica fue hecho desde arriba, pero ¿de dónde procedería su carácter religioso, como estrategia política? El texto menciona que Jilquías el sumo sacerdote halló el libro de alianza (2 Re 22:8), por lo tanto su influencia tendría dos propósitos: frenar el avance de la influencia religiosa extranjera que limita el

culto a Yahvé, y centralizar en el templo de Jerusalén todos los tributos¹ y ofrendas del país. Por lo que la reforma de Josías procedió a destruir los santuarios “paganos”, compartidos con Yahvé, desde Gueba hasta Berseba (2 R. 23,8). Acción que le lleva a diferenciar su reinado de las otras regiones, y asumir nuevamente el legado davídico que conlleva el pacto con Yahvé, el único Dios, que los sacó de la esclavitud de Egipto.

Finalmente, el movimiento de reforma recibió un apoyo decisivo por parte de determinados profetas, Juldá (2Re 22:14) que enaltece a Josías, Sofonías que arremete contra los ritos asirios y los discursos de expansión (Sof 1:4ss). Los discípulos de Isaías que consideran a Josías como un nuevo David (Is 8:23 – 9:6). Jeremías que propone que Yahvé después de largos años de castigo se volvería a su pueblo (Jr 3: 22ss; 31: 18 – 20).

Como vimos anteriormente, la reforma deuteronomica en los años 630 – 609 se organizó con el apoyo algunos sectores de la sociedad de Judá que se unieron a formar una gran coalición, no obstante, cada uno guiado por sus propios intereses. ¿Pero qué podía sustentar la reforma? ¿Si los referentes de la dinastía davídica como ideal no bastaban para los propósitos del grupo de la alianza? Por ello posiblemente “recurrieron a Moisés, que unía en sí las funciones de sacerdote profeta y líder político” (Albertz 1999: 385), de esa manera se retomaría el tema de la unicidad de Yahvé y de su templo en Jerusalén para asegurar la identidad de Israel frente a los influjos culturales externos. Unicidad fundamentada en la renovación de alianza con Yahvé, por lo que el pueblo debería ser fiel a dicha alianza (2 Re 23: 3). Por ello se comprende la destrucción de todos los santuarios de Judá e Israel, de manera que toda la población suba a Jerusalén varias veces al año, para robustecer la unidad de la nación. Y una de esas veces sería para la celebración de la pascua (2 Re 23: 21) que rememora el paso de esclavitud a la liberación al mando de su líder, Moisés (Josías).

¹ Esto posiblemente tenga que ver con la estrategia de sublevación, dejar de tributar, sería como un signo de salir o dejar el vasallaje.

D. Conclusiones

Al acercarnos al contexto de 2 Re 23:4 – 14, podemos percibir que la reforma religiosa de Josías tuvo sus antecedentes en la tradición davídica, cuyo modelo pretendió seguir, a fin de restablecer el reino unido (norte – sur). Sin embargo su acción fue legitimada por el libro o rollo del Deuteronomio que fue hallado en el templo, de manera que no sólo asumió la figura de David, sino a uno de los antepasados del pueblo el que liberó de Egipto al pueblo, Moisés, que se presenta no sólo como liberador, sino como mediador de la Alianza entre Yahvé Dios y el pueblo.

Si en los antecedentes del reinado de Josías se plantea la intromisión de los cultos extranjeros, sospechamos que la presencia de los cultos a otras divinidades, no fue algo nuevo para el pueblo, porque no vivió al margen de la vivencia religiosa de los pueblos vecinos, por lo tanto su configuración religiosa tuvo que estar marcada por experiencias religiosas cotidianas compartidas con los otros pueblos, que respondía a sus necesidades: la agricultura, la ganadería, la pesca, la vida familiar, etc.

Podemos llegar a la conclusión de que, la reforma religiosa de Josías responde a unos intereses políticos, económicos y sociales de los sectores más influyentes de Judá. Por lo tanto no importó atropellar la fe de hombres y mujeres del pueblo, con tal de conseguir su propósito expansionista de la articulación de los reinos del sur y del norte, gracias al debilitamiento del reino asirio.

II. DIALOGANDO CON EL TEXTO DE 2 REYES 23:4 – 14

En éste segundo capítulo, intentaremos acercarnos al texto desde un análisis sincrónico, que nos ayudará a relacionar entre sí los diversos componentes del texto, de manera que podamos vislumbrar los aportes que nos ayudarían a ahondar el tema que trabajamos, la presencia de *Asherá* en el pueblo hebreo/judío.

En el análisis sincrónico, es preciso acercarnos al rostro, cuerpo y corazón del texto, porque sólo así descubriremos lo que nos quiere transmitir. Para acercarnos a su rostro veremos la estructura en la que está ubicado el texto, para luego acercarnos a su cuerpo (el texto en sí mismo) y mirar con sospecha aquellos elementos que deben ser profundizados a la hora de acercarnos a su corazón (mensaje), de manera que podamos dialogar con todos los datos que el texto nos deja vislumbrar.

A. Estructura del texto

El texto de 2 Reyes 23:4 – 14, se halla en el período del reinado de Josías que está descrito en los capítulos 22 – 23:

- 22:1 – 2 Introducción al reinado de Josías.
- 22:3 – 10 Hallazgo del rollo de la alianza por Jilquías.
- 22:11 – 20 Consulta a la profetiza Juldá.
- 23:1 – 3 El pueblo convocado oye la lectura del libro y lo ratifica.
- 23:4 – 14 Purificación y reforma religiosa en Judá
- 23:15 – 20 Purificación y reforma religiosa en Israel.
- 23:21 – 23 Judá e Israel celebrando la pascua.
- 23:24 – 27 Nuevos datos de la purificación religiosa o ¿resurgencia de lo extirpado?
- 23:28 – 30 Conclusión del reinado de Josías.

En la estructura, vemos que uno de los actos relevantes de Josías es la purificación y reforma religiosa que sigue un proceso, no se presenta dicha acción de manera precipitada, sino de manera consultada y validada por las instituciones muy significativas para ese

contexto, la sacerdotal, la profética, los ancianos, y finalmente por todo el pueblo que debía ratificar su alianza con Yahvé:

- ✓ El libro de la alianza es hallada por el sumo sacerdote, Jilquías (cf. 22:8 – 10).
- ✓ El rey pide que consulten a Yahvé por él y por el pueblo, porque no cualquiera podía interpretar la ley, y acuden a consultar con Juldá la profetisa del templo, representante de Yahvé, para validar las escrituras halladas (cf. 22:11 – 20).
- ✓ Luego se convoca al pueblo para leer el libro y ratificar su promesa a la alianza, 23: 1 – 3.
- ✓ Se limpia o purifica la religión, tanto en Judá como en Israel, que será tomada como una reforma religiosa en la que se cumpla fielmente la unicidad de Yahvé Dios, 23:4 – 20.
- ✓ Por último, juntos Judá e Israel celebran la pascua, para sellar la alianza con su Dios en su único templo, Jerusalén, 23:24 – 27.
- ✓ No se sabe por qué razones, o se trataba de una resurgencia de lo extirpado, que se menciona a Josías, destruyendo nuevamente todo lo que va en contra de su alianza y fidelidad con Yahvé, 23:24 – 27.

En la unidad del texto encontramos que en el capítulo 23:4 – 20 se relata la reforma religiosa de Josías, tanto en Judá – Jerusalén (reino Sur), como en Israel (reino Norte).

vv. 4 – 14 Reforma religiosa en Judá (reino Sur)

- v. 4 Templo: Utensilios de Baal, *Asherá* y todo el ejército de los cielos
- v. 5 Ciudades de Judá y alrededores de Jerusalén: sacerdotes paganos.
- v. 6 Templo: Presencia de *Asherá*.
- v. 7 Templo: Mujeres que tejían mantos o casas para *Asherá*.
- v. 8 – 9 Poblaciones de Judá: Sacerdotes de los altozanos.
- v. 10 Valle de Ben Himón: Tófet (quemadero) en honor a Mólec
- v. 11 Entrada del Templo: Caballos y carros de sol.
- v. 12 Patios del Templo: Altares.
- v. 13 Frente a Jerusalén: Lugares altos para *Astoret*, *Kemos* y *a Micom*
- v. 14 Frente a Jerusalén: Estelas y *Asherás*.

vv. 15 – 20 Reforma religiosa en Israel (reino Norte)

- v. 15 Betel (Israel): Altar y altozano, cipo sagrado.
- vv. 16 – 18 Montaña: Sepulcros, altar, monumento, huesos de profeta.
- v. 19 Poblaciones de Samaria: santuarios, altozanos que irritaron a Yahvé.
- v. 20 Sacerdotes de los altozanos.

Sin embargo en nuestro trabajo, nos limitamos a 2 Re 23:4 – 14, porque describe la extirpación de las imágenes de Diosas y Dioses, sus ministras/os y sus objetos de culto que atentaban a la supuesta unicidad de Yahvé, tanto en el Templo de Jerusalén y sus alrededores.

Nos interesa trabajar este texto, porque se piensa que el pueblo hebreo/judío, fundamentó desde siempre su fe en la figura de un único Dios y que el templo de Jerusalén fue un sitio exclusivo para su presencia, sin embargo el texto que analizaremos nos deja vislumbrar que no fue así, porque al parecer el pueblo incorporó en el templo y los diversos santuarios de Jerusalén a divinidades significativas para ellas y ellos.

Entre las divinidades significativas que menciona el texto, encontramos la presencia de la Diosa *Asherá*, y su violenta expulsión y destrucción de sus símbolos, el árbol sagrado o cipos, instalados en el templo de Jerusalén y los santuarios de Yahvé, y la supresión de sus objetos cúltricos y personas vinculadas a ella.

- 4 ויצו המלך את־הלקיחה־הכהן הגדול ואת־כהני המזבחה ואת־שומרי הסף להוציא מזהיכל יהוה את כל־הכלים העשויים לבעל ולאשרה ולכל צבא השמים וישרפם מזדין לירושלם בשדמות קדרון ומשא את־עפרם בית־אל:
- 5 והשבית את־הכמדים אשר נתנו מלכי יהודה ויקטר בבמות בערי יהודה ומסבי ירושלם ואת־המקטרים לבעל לשמש ולירח ולמזלות ולכל צבא השמים:
- 6 ויצא את־האשרה מבית יהוה מזדין לירושלם אל־גת־קדרון וישקף אתה בגת קדרון וידק לעפר וישלך את־עפרה על־קבר בני העם:
- 7 ויתן את־בתי הקדשים אשר בבית יהוה אשר הנשים ארנות שם בתים לאשרה:
- 8 ויבא את־כל־הכהנים מערי יהודה ויטמא את־הבמות אשר קטרו־שמה הכהנים מונבע עד־באר שבע ונתן את־במות השערים אשר־פתח שער יהושע שרה־עיר אשר־על־שנאול איש בשער העיר:
- 9 אך לא יעלו כהני הבמות אל־מזבח יהוה בירושלם כי אם־אכלו מצות בתוך אחיהם:
- 10 ומצא את־החפץ אשר (בני בני־הנחם) [בני בן־הנחם] לבלתי להעביר איש את־בנו ואת־בתו באש למלך:
- 11 וישבת את־הסוסים אשר נתנו מלכי יהודה לשמש־מבא בית־יהוה אל־לשכת נתן־מלך הסדים אשר בפרורים ואת־מדכבות השמש שרף באש:
- 12 ואת־המזבחות אשר על־הנגף עלית אחז אשר־עשו מלכי יהודה ואת־המזבחות אשר־עשה מנשה בשתי הצרות בית־יהוה נתן המלך וירץ משם והשליך את־עפרם אל־גת־קדרון:
- 13 ואת־הבמות אשר על־פני ירושלם אשר מימן להר־המזחות אשר בנה שלמה מלך־ישראל לעשתרות־שקן צידנים ולכמוש־שקן מואב ולמלכם תועבת בני־עמון מצא המלך:
- 14 ושבר את־המצבות ויכרת את־האשרים ויגלא את־מקומם עצמות אדם:

Traducción del texto

4 Ordenó el rey a Jilquías, el sumo sacerdote y al segundo de (los) sacerdotes y a (los) guardias del umbral para sacar del templo de Yahvé todos los utensilios hechos para Baal y Asherá y todo el ejército de los cielos y los hizo quemar fuera de Jerusalén en campos de Cedrón y llevó su polvo (o ceniza) a Betel.

5 Y puso fin (al ministerio) de los sacerdotes paganos, que habían puesto los reyes de Judá que ofrecían incienso en lugares altos en (las) ciudades de Judá (y) alrededores de Jerusalén y a los (que) ofrecían incienso a Baal, al sol, a la luna, las constelaciones y a todo el ejército de los cielos (estrellas).

6 Y expulsó a Asherá de (la) casa de Yahvé fuera de Jerusalén a (el) torrente de Cedrón y la quemó en el torrente de Cedrón, la trituró hasta (hacerla) ceniza y la arrojó sobre la tumba de los hijos del pueblo.

7 Y derribó las casas de (los) consagrados que estaban en (la) casa de Yahvé, donde las mujeres tejían mantos para Asherá.

8 E hizo venir a todos los sacerdotes de las ciudades de Judá y declaró impuro los lugares altos donde quemaban incienso los sacerdotes (comunes) desde Gueba a Beerseba. Y derribó (los) lugares altos de las puertas que a la entrada de la puerta de Josué gobernador de la ciudad, que (estaban) sobre la izquierda junto a la puerta de la ciudad.

9 No obstante no subieron los sacerdotes de los lugares altos al altar de Yahvé en Jerusalén pero si comieron pan ázimo en medio de sus hermanos.

10 Y declaró impuro a todo el tofet que en el valle de Ben Hinóm para no hacer pasar por fuego a su hijo y a su hija por medio de fuego para Moloc.

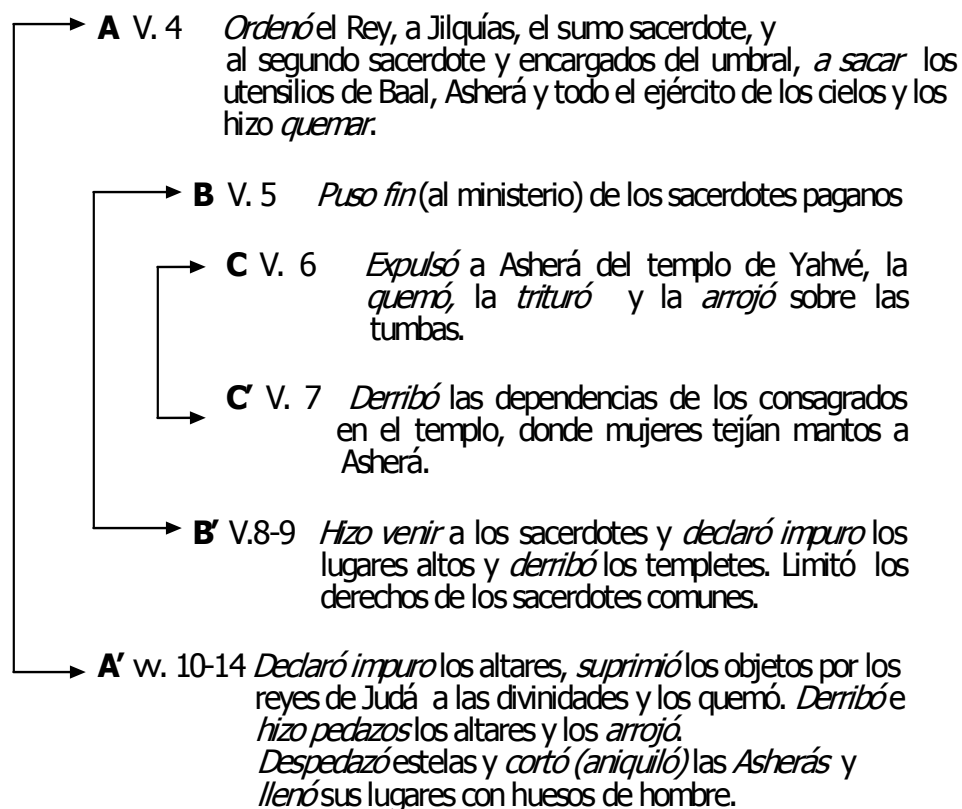
11 Hizo desaparecer a los caballos que pusieron los reyes de Judá para el sol a la entrada de la casa de Yahvé junto al cuarto de Natan melec, el eunuco y en los atrios los carros del sol quemó con fuego.

12 Y los altares que sobre el techo del cuarto superior de Ajaz que habían hecho los reyes de Judá y a los altares que hizo Manases en los dos patios de la casa de Yahvé, el rey (Josías) lo derribó e hizo pedazos, y arrojó su polvo al torrente de Cedrón.

13 Y a los lugares altos que en frente de Jerusalén a la derecha de la montaña de la perdición que construyó Salomón rey de Israel para Astoret abominación de los sidonios y a Kemos abominación de Moab y a Milcom lo abominable de los hijos de Amón y el rey lo declaró impuro.

14 Y despedazó (las) estelas (monumento) y cortó (aniquiló) las Ashéras y llenó sus lugares con huesos de hombre.

El contenido del texto muestra que la reforma religiosa de Josías gira en torno a la orden y la destrucción de las imágenes divinas, utensilios y personas a su servicio que se encuentran en el templo y los santuarios. Hecho que se evidencia con mayor detalle en la estructura concéntrica que permite agrupar los verbos que hacen mención a la destrucción de los símbolos y objetos religiosos que deben ser extirpados².



Para comprender mejor la estructura la desarrollaremos por paralelos.

Paralelos A y A'

En A, (v. 4), la acción se da exclusivamente en el Templo de Yahvé, por la élite sacerdotal, donde se ejecuta la orden de sacar todos los objetos fabricados para *Baal*, *Asherá* y todo el Ejército de los cielos, que deriva en una acción de destrucción. En cambio en A', (v.10 – 14) se ve la acción de Josías (el rey), que en un primer momento actúa fuera del templo, ya que se menciona el Valle de *Ben Himón*, para luego volver

² Usaré el término extirpación, porque es el que encierra el sentido de arrancado, desarraigado, esterilizado, eliminado, exterminado, que refleja lo que se hizo con las divinidades, sus objetos y las personas que estaban a su servicio.

nuevamente al templo – Jerusalén (vv. 11 – 12), y pasar a los lugares altos frente a Jerusalén para profanar los altozanos contruidos por Salomón (vv. 13 – 14)

En ambos paralelos tanto la orden, como la acción de Josías reflejan la extirpación o purificación de todo aquello que “atentaba” a la fe yahvista que se encontraba en el templo y los altares que se encontraban en los diversos lugares de Judá. Sin embargo un detalle importante es que, en la A se da una acción exclusivamente religiosa, porque los que actúan son: el sumo sacerdote, el segundo sacerdote y los encargados del umbral del templo. En cambio en los vv. 10 – 14, el rey actúa sobre las obras de los otros reyes, por lo tanto tiene una connotación mucho más política.

Paralelos B y B'

En B (v. 5) se pone fin a los sacerdotes “paganos” y los altozanos designados a quemar incienso a *Baal*, al sol, a la luna y a todo el ejército de los cielos. Y en B' (vv. 8 – 9) hace venir a los otros sacerdotes que estaban en las ciudades de Judá y alrededores de Jerusalén que habían quemado incienso desde Guebá hasta Berseba y derribó los lugares altos, limitando su participación en el templo. En el paralelo B y B', cabe hacer la diferencia entre los sacerdotes “paganos” y los otros que servían en los santuarios de Yahvé. En ambos casos, su ministerio es limitado, unos porque ya no tienen altozanos y otros porque son convocados a Jerusalén.

Paralelo C y C'

En el centro C y C' se da la expulsión de la Diosa *Asherá* del templo, de la casa de Yahvé, y la destrucción de las dependencias donde las mujeres tejían los mantos para ella. Si bien en la estructura hallamos a *Asherá* y sus seguidoras en el centro del relato, que posteriormente será profundizada a detalle, en los paralelos A y A', hallamos sus símbolos, en A sus objetos o utensilios de culto y en A' su símbolo los árboles sagrados (*Ashéras*).

Para una mejor comprensión y profundización analizaremos el texto con los tres paralelos:

- 1) A y A' (vv. 4 y 10-14): La purificación del templo y las ciudades de Judá y los alrededores de Jerusalén
- 2) B y B' (vv. 5 y 8-9): Los sacerdotes limitados en sus funciones.
- 3) C y C' (vv. 6-7): Extirpación de Asherá y sus seguidoras

B. Análisis del texto

Si anteriormente hicimos un breve análisis de la estructura, cabe detenemos en los personajes que realizan las acciones, los símbolos³ de los elementos que se destruyen y de manera concisa la presencia⁴ de *Asherá* que se desarrollará detalladamente en el tercer capítulo. En este análisis intentaremos acercarnos a la historia de las tradiciones que tiene que ver con la ideología y la vivencia religiosa del pueblo, de manera que podamos ubicar el sentido de los personajes y elementos que se mencionan en el texto, para una mejor comprensión del mismo. Para ello analizaremos el texto siguiendo los paralelos de la estructura concéntrica.

1. *La purificación del templo y las ciudades de Judá y los alrededores de Jerusalén (vv. 4 y 10-14)*

1.1 Purificación del templo: A v. 4

Ordenó el rey a Jilquías, el sumo sacerdote y al segundo de (los) sacerdotes y a (los) guardias del umbral para sacar del templo de Yahvé todos los utensilios hechos para Baal y Asherá y todo el ejército de los cielos y los hizo quemar fuera de Jerusalén en campos de Cedrón y llevó su polvo (o ceniza) a Betel.

En A, vemos que hay una orden (צִוָּה), esta palabra tiene una connotación de mandato, y en el texto proviene del rey. En esta primera parte, la acción se sitúa en el ámbito religioso, el templo (הַיְיכָל), por lo tanto los encargados de sacar todos los utensilios (הַפְּלִיָּם) son: El sumo sacerdote, el segundo de los sacerdotes y los encargados del umbral.

³ Se llama símbolos a los signos sagrados que son la base de todos los rituales y de todas las expresiones de la realidad religiosa.

⁴ Nos referimos a la presencia de la Diosa *Asherá*, ya que es la única divinidad presente en el templo como en los santuarios, ya que sólo se hace referencia a los utensilios, altares y ministros de las otras divinidades

La acción de sacar (להוציאו), todos los utensilios de culto, de las divinidades muy relacionadas a la fertilidad: Baal – señor de la lluvia, *Asherá* posiblemente vinculada con la fertilidad y todo el ejército de los cielos (el conjunto de estrellas), está marcada por tres verbos que denotan una destrucción total: sacar (להוציאו) del templo, pero eso no basta, se los debe quemar (שרפם) fuera de de Jerusalén, pero no es suficiente que estén quemados, se los debe llevar (שא) fuera de Judá, a Betel que está ubicado en el reino del norte. Interesantemente esta última acción la hace Josías, posiblemente este dato anticipa el v. 15 donde Josías inicia la purificación o limpieza del santuario de Betel.

Este versículo que imprime tanta fuerza en la destrucción de los utensilios, genera ciertas sospechas, ¿por qué Josías pide a la elite sacerdotal sacar y quemar los utensilios?, puesto que en los vv. 10 – 14 es el mismo rey que ejecuta la extirpación y limpieza tanto del templo, las ciudades de Judá y alrededores de Jerusalén.

En primer lugar los utensilios posiblemente sean “vasos, recipientes, instrumentos, joyas, armamentos” (de Vaux 1976: 484), por lo tanto podrían ser de uso exclusivo de los sacerdotes, eso quiere decir que si pide sacarlos del templo, había ministros que usaban esos utensilios para las divinidades mencionadas, *Baal*, *Asherá* y el ejército de los cielos. Por ello pide a los que tienen autoridad dentro del templo que los saquen y los destruyan.

Por otra parte ¿dónde se hallaban los utensilios?, ¿el rey no contaba con la suficiente autoridad para sacarlos y destruirlos? No se dice mucho, pero posiblemente se encontraba en los lugares que el rey no podía acceder, aunque el templo de Jerusalén era un santuario de Estado y los sacerdotes del templo eran funcionarios del rey, sin embargo, parece ser que el poder del rey fue limitado.

De Vaux, plantea que “los sacerdotes limitaron las injerencias del rey en el templo y en los asuntos del culto, oposición que se expresa en el relato tardío de 2 Cro 26: 16 – 20, donde los sacerdotes obligan a Ozías⁵ a retirarse del altar” (Ibid. 485). Apoyándose en la tradición antigua Von Rad dirá que:

El mismo templo había sido santificado (1Re 9:3), como lo fue en otro tiempo el tabernáculo (Núm 1:51) con el aposento más interno, el “santísimo”. La santidad de

⁵ Ozías es un rey anterior a Josías, posiblemente su reinado fueron en los años 781 – 740.

este aposento era tal que el mismo sumo sacerdote sólo podía entrar una vez al año, observando una serie de ritos meticulosos (Lev 16:1s.). Los utensilios y las diversas partes del tabernáculo eran tan santos que debían protegerse de cualquier contacto ilícito (Núm 4:15) y, según una adición posterior, los no autorizados ni siquiera podían verlos (Núm 4:20). Los sacerdotes eran santos y su vida estaba sujeta a especiales reglas de comportamiento (Lev 21: 1 – 15. 16 – 23); sus mismas vestiduras eran santas (Ex 29:29; 31:10). (1986: 443 – 444).

Por lo tanto, podemos sospechar que los utensilios de las divinidades mencionadas, hubiesen compartido la zona sagrada⁶, aunque esto es muy poco probable por las leyes de purificación que tenían, no obstante el hecho de la intervención de la jerarquía sacerdotal y no del rey, deja vislumbrar que hubo una convivencia de las divinidades de la fertilidad y astrológicas en los espacios supuestamente “reservados” a Yahvé.

1.1.1 La intervención de la élite sacerdotal

En la primera parte de nuestro análisis vemos claramente que hay una estratificación de poderes: el rey, el sumo sacerdote, el segundo sacerdote y los guardias del umbral. Sin embargo, dentro del sacerdocio, vemos que en el texto había una jerarquía establecida, el “sacerdote de cabeza”, o el sacerdote en jefe, el segundo sacerdote (superintendente del templo), los guardianes del umbral y los ancianos⁷ entre los sacerdotes.

La expresión de sumo sacerdote (הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל), expresadas en 2 Re 12:11; 22:4.8 y 23:4; es posterior al tiempo del exilio, por lo que de Vaux dirá que “parecen retoques posteriores. Ya que no se debe olvidar que la importancia y las atribuciones de este jefe del sacerdocio no son comparables con la que tendrá el sumo sacerdote después de la cautividad” (1976:487), porque pasará a ser el jefe religioso y civil de todo el pueblo.

Debajo del sacerdote en jefe se encuentra el segundo sacerdote (שֵׁנִי מִשְׁנֵה), según el comentario de la Biblia de Jerusalén es el sustituto del sumo sacerdote (1998: 444), no sabemos mucho más de ellos. En cambio los guardianes del umbral (שְׁמֹרֵי הַסֵּף), podrían ser los funcionarios superiores del templo, “no son simples porteros, con los que parece

⁶ Posiblemente el “santísimo” que era el sitio más restringido.

⁷ No se mencionan en el texto, sin embargo ellos son parte de la validación de la reforma de Josías (cf 2Re 23:1)

confundirlos 2 Cro 34:9” (de Vaux 1976: 487), es decir, ocupaban un rango elevado en el sacerdocio, en 2 Re 12:30 y 22:4, se los relaciona con la parte administrativa porque reciben contribuciones del pueblo.

Si bien en el texto sale la trilogía: sumo sacerdote, segundo de los sacerdotes, sacerdotes del umbral, encontramos otros textos que hacen referencia a los mismos, 2Re 25:18; Jer 52:24, por lo tanto, éstos posiblemente funcionarían como un concejo que lleva toda la organización del templo y el culto. Más adelante retomaremos esta jerarquía vinculada a los sacerdotes del templo, los sacerdotes de los santuarios y los otros sacerdotes.

1.1.2 El Templo de Yahvé

Como ya dijimos anteriormente, la primera acción parece realizarse al interior del templo de Jerusalén, santuario oficial del Estado, considerado como la casa de Yahvé, por ello reviste un carácter trascendental en la historia religiosa de Israel, debido a la presencia del Arca de la alianza. Según Croatto “la traslación del Arca a Jerusalén incorporaba las antiguas tradiciones a la nueva experiencia histórica. Por otra parte, Jerusalén absorbe los anteriores centros culturales” (Croatto 1983: 115 - 116), que se refuerza por medio de la nueva teología del templo elaborada por los sacerdotes y teólogos de la corte, que giraba en torno a dos núcleos principales: “la realeza de Yahvé y la presentación de la ciudad de Dios” (Albertz 1999: 242). De esa forma el culto oficial, servía para legitimar el poder del rey, y al mismo tiempo garantizaba la unidad del reino por medio de un santuario único, el templo de Jerusalén.

Si bien el templo de Jerusalén era el santuario y el centro religioso de la nación, “es natural que su destino hubiese estar ligado con la historia política y religiosa del reino” (de Vaux 1976: 421), sin embargo también es lógico que fuese el espejo de la vida de la nación, el hecho de encontrar elementos ajenos al culto exclusivo de Yahvé nos lleva a la siguiente pregunta, si el yahvismo oficial del templo se instituyó en el pueblo hebreo a partir de la experiencia del éxodo ¿de dónde proviene la adhesión hacia otras divinidades?

En primer lugar los antecedentes religiosos del pueblo de Israel nos remiten a los sencillos santuarios locales o regionales vinculados al culto familiar, según Alberty en estos cultos “no había la pretensión consciente de mezclar diversas religiones, sino la equiparación espontánea de las necesidades más elementales con el paisaje de una historia y una religión en continuo cambio⁸” (volumen I 1999: 184). Hasta que surgió la suntuosa estructura del templo construido por la monarquía que centralizó la vida de los santuarios locales, pero no consolidó el monoteísmo ya que los reyes admitían los cultos de otros Dioses y Diosas con la introducción de mujeres extranjeras en el harén real (1 Re 11), por otra parte ya casi a finales de la monarquía, se facilitó la aceptación y el sometimiento voluntario de los monarcas ante los pueblos conquistadores para tener la paz. No obstante, se puede constatar que se hizo intentos por instituir el monoteísmo y la centralidad del templo en los tiempos de Ezequías y Josías.

Por otra parte, si consideramos las raíces y orígenes del pueblo de Israel, se puede decir que se dio una continuidad cultural, que manifiesta la capacidad de adaptación de la sociedad hebrea y su visión religiosa al medio cultural cananeo en cuyo terreno desarrolló su organización, por ello se aprecian numerosos elementos que hunden sus raíces en las sociedades cananeas.

1.1.3 *Baal el Dios de la lluvia*

El término cananeo *Baal* (בעל) significa dueño o señor, y podía aplicarse a cualquiera de los dioses, sin embargo, Baal era la divinidad vinculada a la lluvia y la vegetación. Según Wright los pueblos de oriente antiguo “dependían por completo de la regularización de las lluvias y la vegetación, resulta comprensible que atribuyeran la máxima importancia al Dios bajo cuyo dominio caían aquellos fenómenos (Wright 1975:154). Esta identificación se puede evidenciar con mayor claridad siguiendo la mitología de Ugarit, donde se narra el ciclo mitológico de Baal desarrollado por José María Blázquez (2001: 47 – 100).

⁸ El mismo autor dirá que las familias se acomodaron al pluralismo religioso circundante e integraron en su religiosidad personal los dioses y diosas de sus convecinos.

1. *La lucha entre Baal y Yammu*: este relato posee, un sentido primordialmente cósmico, pudiéndose interpretar igualmente como un conflicto entre las diferentes divinidades que luchan por la soberanía de la tierra entre el Dios de la lluvia y el Dios del mar y de las aguas subterráneas.

2. *El palacio de Baal*: en el episodio mítico de la construcción del palacio de Baal, subyace un culto de fertilidad que se simboliza, al final del poema, con la abertura de una ventana en el palacio. El trueno, es decir, la voz de Baal, anuncia la llegada de la lluvia, que puede caer a través de la ventana del palacio. Puesto que el palacio de Baal está construido en un lugar alto rodeado de nubes. Esta parte del mito acentúa el hecho de que Baal es el dios de la fertilidad, y de la tormenta. La apertura de la ventana es un mito relacionado con la lluvia, que trae la fecundidad a la tierra y la vida a las personas.

3. *La lucha entre Baal y Motu*: el núcleo del conflicto entre ambos es la fertilidad. Baal es el poder de la lluvia, que fecunda la tierra después del caluroso verano mediterráneo. Los hombres esperan la resurrección de Baal, es decir, el regreso de la estación de la lluvia, que es liberado por Motu el dios de la muerte.

Por otra parte Adolphe Lods plantea que Baal, “podía haber sido esencialmente el genio de la fuente que esparce la fertilidad en un cantón o en un oasis. Era, pues, el patrón designado de los cultivadores establecidos en su dominio. Se concebiría que, por extensión, los campesinos esperasen también de él las demás, gracias necesarias para el logro de sus deseos, la fecundidad de sus rebaños, las lluvias indispensables para sus cultivos (1956: 100).

En la Biblia hay una clara alusión del culto a Baal, en el enfrentamiento de Elías en el monte Carmelo, lugar donde se llevó a cabo una gran hazaña de eliminación completa de los profetas de *Baal* (1 Re 18:20 – 40). Respecto a esta escena Von Rad plantea que:

El Carmelo había sido desde los tiempos remotos el recinto cúltico de Baal. No sabemos cuando ni cómo penetró en ese recinto la fe yahvista. Probablemente el culto a Yahvé dominó en un principio a Baal; pero luego recobró nueva vida el antiguo culto tan arraigado en el territorio. Experiencia que Israel debió sufrir muy a menudo: allí donde antes los dos altares se encontraban en vecindad pacífica, terminaba por ser destruido. Precisamente fue ésta la situación que Elías encontró en el Carmelo... lo absolutamente nuevo había sido que Elías considerase inadmisibles la convivencia, más aún: la interrelación de ambos cultos, mientras que sus contemporáneos se habían acostumbrado tranquilamente a ese hecho (1986:36 – 37)

En el relato campea la irreductible oposición entre Yahvé y Baal, que reaparece bruscamente y crea un profundo abismo en Israel después que pareciera haberse establecido la paz entre ambos.

Sin embargo en el texto encontramos que se trata del predominio de Yahvé, ya que la destrucción de Baal, lleva como consecuencia a la equiparación de Yahvé puede hacer caer la lluvia, esta situación de predominio yahvista, será una constante a medida que el proceso del monoteísmo tenga mayor apogeo en el pueblo.

1.1.4 El ejército de los cielos

Según Ernst Jenni, la palabra *saba'* en la Biblia puede significar una “gran multitud” (cf. Is 34:2). A ello corresponde *seba' Hassamayim* (צְבָא הַשָּׁמַיִם), para designar las estrellas como “ejército celeste”. Esta expresión es frecuente sobre todo en la literatura deuteronomica – deuteronomista como también en Sof 1:5 y 2 Cron 33:3.5 y se refiere siempre al mundo sideral como objeto de adoración idólatra (Dt 4:19; 17:3; 2 Re 17:16; 21:3.5; 23:4.5; Jer 8:2; 19:13). (1985 T. II: 631)

Por otra parte parece ser que el ejército de los cielos está vinculado con la política oficial de Judea de s. VII.

Según Wright el rey Manases:

Se propuso aliviar las tensiones entre éste Estado y sus amos asirios. Una de las formas en que se trató de conseguirlo fue la introducción de diversas prácticas paganas, incluidos los altares para el culto del ejército de los cielos en el mismo patio del templo de Jerusalén (2Re 21). El hecho de que este culto se desarrollará en el palacio del (templo de Dios significaba conforme a las ideas antiguas, que Manases pretendía inculcar al pueblo la creencia de que aquellos seres a quienes se tributaba culto eran los servidores de Dios, que vivían a su lado en el Palacio divino. Por otra parte, la literatura de la época no nos deja duda alguna de que aquel ejército de los cielos al que se rendía culto era el sol, la luna, los planetas y las estrellas. (1975: 151)

Aunque los defensores de la fe yahvista luchaban contra el culto a los astros, “si levantas tus ojos a los cielos, ten cuidado de no dejarte seducir y darles culto” (Dt 4:19), se siguió identificando a los entidades celestes como miembros de la corte divina, incluso en los

círculos piadosos (cf. Neh 9:6; Sal 148). Por ello concluirá Wright que “al igual que los primeros filósofos griegos, los israelitas siguieron pensando que los elementos de la naturaleza poseían una vida psíquica propia” (Ibid). A su vez, cabe rescatar los aportes de Alberty respecto al culto de los astros, “lo que las familias perseguían con esa clase de ritos era, sobre todo, según una costumbre que remontaba a tiempos antiquísimos, la curación de algún enfermo” (1999: 335).

1.1.5 *Cedrón*

Un dato que nos parece importante mencionarlo es que Cedrón es el lugar donde se sacan los utensilios para ser quemados. No encontramos muchos referentes sobre Cedrón, en el v. 4 se hace mención a los campos, y en los vv. 6 y 13, hace referencia al torrente. De ahí que nos parece interesante rescatar la descripción que da el Nuevo Diccionario Bíblico Certeza:

El Valle de Cedrón, es un lecho torrentoso, que comienza al norte de Jerusalén, pasa por el monte del templo y el monte de los olivos, camino al mar muerto, al que llega pasando por el desierto de Judea. El nombre moderno significa ‘vadi de fuego’, lo cual da testimonio del hecho de que está seco y endurecido por el sol la mayor parte del año. Sólo durante períodos breves en las épocas de lluvia se llena de agua (s/a 233).

Los reyes reformadores: Asa, Ezequías y Josías, utilizaron el valle como lugar de destrucción donde se quemaban o pulverizaban ídolos, altares supuestamente “paganos”⁹. Este lugar geográfico destinado a dicho fin, está relacionado con las afueras de la ciudad de Jerusalén, considerado como uno de los límites de Jerusalén (1 Re 2:37; Jr 31:40). Por otra parte el mismo hecho de la aridez y el torrente que baja por el desierto al mar muerto podría ser una señal de completa destrucción de los elementos quemados, es decir, conllevaría el fin o el desprecio total de lo que se echaba ahí.

1.1.6 *Betel*

⁹ El término pagano tiene una denotación peyorativa, pero nos indica un la visión de los yahvistas en su relación con las otras divinidades, aunque el pueblo haya podido vivir una relación con las otras divinidades.

Otro de los sitios que se menciona es Betel – santuario de Israel – reino del norte, como el lugar donde se lleva las cenizas de los objetos fabricados para *Baal* y *Asherá* y todo el ejército de los cielos. Betel como santuario está relacionado con Jeroboam, que fue caracterizado como el rey que condujo a Israel al pecado, porque alejó al pueblo de Yahvé.

Los teólogos deuteronomistas culpaban a Jeroboám de haber introducido en el culto del reino una serie de innovaciones arbitrarias, que habrían inducido a todo el país a cometer un grave pecado. Siguiendo a Alberty vemos que el reproche se basaba en el hecho de que Jeroboám había mandado “fabricar dos becerros de oro para colocarlos en Betel y Dan (1Re 12:28 ss.), constituyendo “altozanos” como lugares de culto, había puesto en ellos como sacerdotes a gente que no pertenecía a la tribu de leví (v. 31), y había trasladado del séptimo al octavo mes la fecha de la fiesta de otoño¹⁰ (v. 32) (1999: 264). Sin embargo la investigación ha mostrado, según Von Rad:

Con mucha probabilidad, que los dos becerros colocados en Betel y Dan no eran imágenes de la divinidad en sentido propio, sino tan sólo, pilares, pedestales del Dios invisible; por consiguiente no eran imagen sino un atributo a Yahvé. Tampoco hemos de suponer que el uso de estos portadores de Dios, fueran considerados ya en los primeros años de la monarquía como una transgresión de las normas del culto yahvista; se trata, más bien, de una interpretación vigorosa de la prohibición de las imágenes, interpretación que debe provenir de una época posterior. Finalmente, el reproche, por el nombramiento arbitrario de los sacerdotes, baste notar que David y Salomón también se reservaron el derecho de nombrar y destituir los sacerdotes del santuario real. (1986:89)

El reino de Israel necesitaba sencillamente un santuario nacional, como lo tenía Judá; Croatto aludirá que Jeroboam fue suficientemente hábil como para aislar a Israel de Judá, aún en el orden cultico, ya que rehabilita “dos santuarios antiguos consagrados por la tradición hebrea: Betel y Dan” (1983: 135). Dan era un santuario de la época de los jueces, servido por los descendientes de Moisés, en cambio Betel, se remontaba hasta Abraham y de Jacob, por ello posiblemente fue instituido en Betel el santuario del Estado. Al respecto Alberty dirá que “Jeroboam tuvo la idea de restablecer las tradiciones yahvistas de la época pre – monárquica, porque quiso instaurar una alternativa más bien arcaizante del culto

¹⁰ Posiblemente se deba a las diferencias climatológicas que puedan darse entre Judá e Israel.

oficial de Jerusalén con todas sus innovaciones sincréticas, en orden a mantener más viva la continuidad de las condiciones pre – monárquicas” (1999: 265).

El hecho de mencionar Betel, como lugar para desechar los restos de los utensilios quemados tenía que ver posiblemente con la concepción de que ese reino se había alejado de Yahvé, aunque Jerusalén fue una ciudad cananea, por lo tanto se podría decir que no conservó la tradición de los antepasados del pueblo hebreo, como lo puede ser Dan y Betel, que tienen un fuerte vínculo a la tradición de las tribus.

1.2 La purificación del templo y las ciudades de Judá y los alrededores de Jerusalén: A' vv. 10 – 14

10 Y declaró impuro a todo el tofet que en el valle de Ben Hinóm para no hacer pasar por fuego a su hijo y a su hija por medio de fuego para Moloc.

11 Hizo desaparecer a los caballos que pusieron los reyes de Judá para el sol a la entrada de la casa de Yahvé junto al cuarto de Natan melec, el eunuco y en los atrios los carros del sol quemó con fuego.

12 Y los altares que sobre el techo del cuarto superior de Ajaz que habían hecho los reyes de Judá y a los altares que hizo Manases en los dos patios de la casa de Yahvé, el rey (Josías) lo derribó e hizo pedazos, y arrojó su polvo al torrente de Cedrón.

13 Y a los lugares altos que en frente de Jerusalén a la derecha de la montaña de la perdición que construyó Salomón rey de Israel para Astoret abominación de los sidonios y a Kemos abominación de Moab y a Milcom lo abominable de los hijos de Amón y el rey lo declaró impuro.

14 Y despedazó (las) estelas (monumento) y cortó (aniquiló) las Ashéras y llenó sus lugares con huesos de hombre.

En este paralelo, encontramos que Josías destruye los altares y elementos religiosos que los reyes de Judá y Salomón habían mandado a construir a otras divinidades relacionadas con otros pueblos. Al igual que en la primera parte, encontramos una destrucción sistemática, podríamos imaginarnos a Josías como en una batalla, porque sus movimientos son muy rápidos y violentos:

- v. 10 fuera del templo: declara impuro (טָמֵא) el Tofet (el quemadero) de Ben Hinóm.
- vv. 11 – 12 en el templo hizo desaparecer los caballos que los reyes de Judá habían construido: (שָׁבֳרִית) esta palabra tiene que ver con el descanso, pero en el contexto del texto se tomaría como hacer desaparecer, a los caballos de el sol, y quemó (שָׂרַף) los

carros del sol. Derribó (נִתַּן), esté término también puede traducirse como hizo pedazos los altares, por lo que podrá arrojar (וַשְׁלִיךְ) su polvo al torrente de Cedrón.

- vv. 13 – 14 Fuera del templo: declara impuro (טָמֵא) los altozanos (altares contruídos por Salomón), no hay una destrucción pero hay una declaración de impureza. En el mismo sitio, despedazó (שָׁבַר) las estelas, y eliminó (וַיִּכְרֶה) las *Asherás* (se refiere al árbol sagrado que representa a la Diosa) y llenó (מָלֵא) sus lugares con huesos.

En el texto vemos que Josías declara impuro los altares, para que nadie se acerque a ellos, y destruye todos los símbolos de las divinidades:

- ✓ *Moloc*
- ✓ El sol (sus caballos y carros del sol, relacionados a los reyes de Judá)
- ✓ Astoret, Kemosh, Milcom (relacionados a Salomón).
- ✓ *Asherá*

La mención de todas estas divinidades nos muestra que se trata de un pluralismo religioso instaurado en el tiempo de la monarquía que reflejan posiblemente los pactos políticos que puedan haberse dado a fin de crear un ambiente de convivencia con los otros pueblos. Por ello nos atreveríamos a decir que vv. 10 – 14, reflejan un pluralismo consciente, o dirigido desde arriba. Esto es precisamente, “lo que va a vivir la religión oficial yahvista bajo la égida de la monarquía” (Albertz 1999: 184). En esta misma línea los cultos de la fertilidad vinculados a lo astrológico posiblemente sean el reflejo de la vivencia del pueblo, por lo que se podría hablar de un pluralismo religioso forjado por el pueblo y sus diversas necesidades. Por lo tanto, se podía tratar de un pluralismo religioso oficial influido por la vivencia religiosa del pueblo que se relaciona con los habitantes del entorno, o simplemente la reivindicación de sus raíces religiosas.

Judá sus alrededores y poblaciones en el texto están relacionados con los altozanos; es de suponer que a esos altares edificadas, podían acceder los agricultores y pastores que se encuentran fuera de la ciudad y que aún mantenían la religión familiar como legado, por lo tanto la existencia de altozanos podría estar relacionada con una de las fuentes de la economía, la agricultura que fue un pilar importante en el desarrollo económico. A su vez este dato nos muestra que un sector del pueblo está relacionado al ciclo de la tierra en la

agricultura, de ahí que pueda manifestarse su apego a *Baal* (Dios de la fertilidad) y *Asherá* (Diosa de la fertilidad).

Por otra parte cabe mencionar dos elementos que son destruidos, con mucha insistencia, son las estelas (הַמַּצֵּבֹת) y las *Asherim* (הָאֲשֵׁרִים), ambos términos están en plural por lo tanto se trataría de varios símbolos de las divinidades masculinas y femeninas, entre ellas *Asherá* que se hallaba no sólo en el templo como después lo veremos, sino que estaba en los santuarios alrededor de Jerusalén.

A continuación intentaremos acercarnos a los símbolos y objetos culturales y divinidades que menciona en el texto, para ver qué alcances tenían estos elementos en la vivencia religiosa de Judá.

1.2.1 Altares y lugares altos

En el texto se halla la evidencia de que cada cual seguía frecuentando el lugar alto de su ciudad y los viejos santuarios de la época premonárquica, según de Vaux, “los lugares altos no desaparecieron: de ello nos informan también los profetas que echan en cara a los israelitas el seguir yendo todavía a Bersabé, Am 5:5 y a Guilgal, Os 4:15; Am 4:4; 5. Desde Am 7:9 hasta Ez 7:24, los profetas hablan contra “los santuarios” de Israel” (1976:438 – 439).

Los lugares altos: *Bânât* – insinúa, la idea de algo en relieve, en saliente, pero no, o por lo menos en sí misma, la idea de una montaña o de una colina, traducidas como “lugares altos” (Ibid. 376). Las alturas parecían ser sitios designados para el establecimiento de un lugar de culto. Pero el texto parece referirse a unos lugares altos que se construyen (1Re 11:7; 4:23; 2 Re 17:9; 21:3) y destruyen (2 Re 23:8; Ez 6:2), por lo tanto no se trataría de montañas y colinas. Sino se trata de *bamâh* (בְּמִדָּה), De Vaux, dirá que recientes descubrimientos ilustran la explicación de los altozanos.

En Megidó se ha sacado a luz en una plataforma oval de 0 a 10 metros de ancho que conservaba en una elevación de 1,80 metros; está construida con gruesas

piedras y tiene una escalera de subida, en un recinto rectangular. Consta que allí se ofrecían sacrificios y que luego se le fueron anexionando templos (1976: 377).

Siendo el lugar alto un lugar de culto, comporta necesariamente un altar, 2 Re 21:3; Ez 6:6. Los altares – *mizbeah* de una raíz verbal que significa “inmolar”, son los lugares donde, según de Vaux, se “ofrecen los sacrificios, de cualquiera naturaleza que sean” (1976: 518). Sin embargo los accesorios más característicos de los altozanos serían las *massebah* y la *asserah*, mencionados también en el v. 14, traducidas como estelas de piedra (imagen del Dios Masculino) y troncos de madera (imagen de la Diosa) destinados al culto (Gn 28:18; 35:14; Dt 16:22; Lev. 26:1, (Von Rad 1986: 269)

1.2.2 Molec

Según el texto, hace notar que se sacrificaban niños/as a Molec, especialmente en su santuario, llamado el *Totef*, en el valle de los hijos de *Hinón*, no lejos de Jerusalén.

Esta situación provocó la intensa ira en los profetas, líderes religiosos que se oponían a la penetración de las costumbres y las influencias foráneas, que se socavaban los cimientos de la vida religiosa y moral del pueblo. Los profetas abogaban por el retorno del monoteísmo estricto y los principios morales que eran su consecuencia forzosa” (Wurmbrand y Roth 1987: 35).

Los sacrificios humanos, especialmente las inmoluciones de niños parecería que constituían uno de los rasgos característicos de la religión cananea. Según Wright, “numerosos esqueletos de niños han sido encontrados en el suelo de los santuarios (Guezer y Meguidó). Eran a todas luces de recién nacido. Los restos que presentan huellas de cremación deben ser también de víctimas sacrificadas” (Wright 1975: 82)

También tenemos menciones de sacrificios humanos en la Biblia “No darás ningún hijo tuyo para hacerlo pasar ante Molec; no profanará así el nombre de tu Dios. Yo Yahvé” Dt 12:31. Estos sacrificios de niños a los que “se hacía pasar por fuego”, es decir, posiblemente eran parte de un rito cananeo condenado por la ley, Lv 20:2 – 5; Dt 12:31; 18:10. Este rito parece ser que se había introducido en Israel, especialmente en Jerusalén, en el quemadero del Valle de Ben Hinón, 2 Re 16:3; 21:6; Is 30:33; Jr 7:31; 19:55; 32:35; Ez 16:21.

La palabra Molec, según los comentarios de la Biblia de Jerusalén “es de origen fenicio, designa un tipo de sacrificio; pero fue divinizada en Ugarit, donde aparece en la lista de los dioses. En Israel se la entendió como nombre de un Dios” (1998: 142). Sin embargo, rescatamos la investigación de Alberty, que propone las investigaciones de Weinfeld, que “aboga por una interpretación del verbo “quemar” no en su sentido literal y propio, sino como una ceremonia ritual en la que el padre entrega a su hijo a la divinidad. Dirá que la teoría de Weinfeld es la única que logra vincular el “culto a Moloc” con las ceremonias en honor de un dios determinado, como se atestigua en los documentos bíblicos y la única que responde al mundo cultural del siglo VII (1999: 361). Por consiguiente si se acepta la teoría de Weinfeld, el “culto a Moloc” no incluía sacrificios humanos, aunque esto fuera lo que quería hacer creer la embravecida polémica profética.

1.2.3 *Kemosh*

Es el Dios nacional de los Moabitas del mismo modo que Yahvé es el Dios nacional de los israelitas. Jeremías se refiere a los moabitas, como el pueblo de *Kemosh*” (48:46). A su vez es una de las divinidades que tiene mucha semejanza a los atributos que se le da a Yahvé.

José Enrique Ramírez desarrolla las semejanzas a partir de la estela de *Meshá*, en la que se puede ver que *Kemosh* es:

- ❖ El Dios nacional de los moabitas.
- ❖ Tienen un santuario central en Dibón – capital de Moab.
- ❖ El nombre de *Kemosh* se usa en nombre de personas.
- ❖ *Meshá* el rey exalta la actividad liberadora de *Kemosh*.
- ❖ Los moabitas creían que las victorias militares dependían directamente del favor de su Dios respectivo.
- ❖ La estela presenta el tiempo de humillación que sufre el pueblo de Moab como un signo de enojo de su Dios *Kemosh*.
- ❖ El tiempo de la salvación de Moab es visto como el momento en que la cólera de su Dios *Kemosh* pasa y las cosas vuelven a la normalidad.
- ❖ *Kemosh* habla son, *Meshá* y le da instrucciones.
- ❖ Al obtener una victoria militar, el rey *Mesha* dedica el botín como sacrificio al dios *Kemosh*, exactamente igual que como se hacía en Israel. Josué, por ejemplo, dedica la ciudad de Jericó como ofrenda a Yahvé (Jos 6: 17 – 21).
- ❖ Los sacrificios religiosos, tanto los de animales como los sacrificios humanos, son conocidos en ambos reinos: 2Re 3:26 s. narra el sacrificio que hace el rey

Mesha de su propio hijo. Y 2Re 16:3, narra el sacrificio del hijo de un rey israelita.

- ❖ Para el Dios moabita Kemosh se construyen altares en lugares altos o cerros (Ramírez 2004: 58 – 60)

Por lo tanto Kemosh, el Dios moabita, tiene casi las características de Yahvé, o a la inversa Yahvé tiene las mismas características de Kemosh. De modo que se puede decir que los seguidores de Yahvé, al ser parte de una cultura común en el Antiguo Medio Oriente, configuraran la imagen de su divinidad con los rasgos de las divinidades de los otros pueblos. .

1.2.4 *Milkom*

Dios de los amonitas (1 R. 11:5, 33; 2 R. 23:13; Sof. 1:5). Nada se sabe sobre este Dios de fuentes extrabíblicas, aunque el nombre aparece en sellos amonitas y en una inscripción de piedra del s IV a.C. encontrado en las excavaciones de la ciudadela de Amán. Además, un dios *Mlkm* se menciona en los textos de Ugarit. El término sencillamente significa "rey" (con la familiar terminación *om*), y pudo haber sido más bien un título antes que un nombre (como ocurre con Baal, un título que significa "señor", "amo", aplicado a muchos dioses locales de los cananeos). Algunos sugieren que en 1 R. 11:7 se debería leer "*Milcom*" en vez de "Moloc", suponiendo que la *m* final desapareció del nombre hebreo (vs 5, 33).

1.2.5 *El sol*

No hay muchas referencias, pero posiblemente sea una divinidad local, semítica, muy vinculado a la fertilidad, por ello la encontraremos en el v. 5 vinculado a la luna y asociado a las estrellas (el ejército de los cielos) y a Baal el Dios de la lluvia. Por otra parte se podría tratar de una divinidad venerada en Egipto y Asiria.

Para concluir con esta parte, podríamos decir que hemos analizado en los textos de los vv. 4 y 10 – 14, es el mejor testimonio religioso profesado por el pueblo de Israel, porque narra la purificación cultural de los usos establecidos en el templo oficial del yahvismo por sus propios titulares, los reyes, y que esos usos se remontan a los mismos orígenes de la dinastía

de Salomón. Por ello los altares fueron destruidos y borrados todos los vestigios del supuesto “paganismo”, con el fin de concentrar la vida religiosa y política en el Templo de Jerusalén, purificado y reformado, aunque este hecho en los tiempos del exilio, serán releídos, en la perspectiva del restablecimiento del templo que concentraría con mucha más fuerza la vida religiosa y política del pueblo desde la centralidad del culto a Yahvé, en manos de los sacerdotes.

Por otra parte nos parece interesante rescatar el hecho de que no podemos distinguir claramente entre la religión de los israelitas y la religión de los pueblos vecinos.

La religión de Israel como una entidad única puede ser imprecisa. Se entiende mejor que la situación durante la monarquía si concebimos la religión de los israelitas como una forma de la religión común del Antiguo Oriente Cercano. Esta religión común estuvo diversificada en distintos momentos y épocas por la predominancia de los cultos de diferentes Dioses (*Diosas*), de los cuales uno u otro podía en términos generales ser descrito como “el Dios” del grupo político – étnico en el cual su culto era predominante (Smith 25:1971).

Desde el punto de vista del autor, todo lo que se describe en 2 Re 23:4 – 14 refleja que en Judá se mantenían las mismas prácticas del entorno como algo normal. Se puede intuir que lo inusual fue la búsqueda de extirparlas y exigir la adoración de un solo Dios en un solo lugar, porque hasta el mismo Josías no tuvo la intención de iniciar con ninguna reforma hasta que Jilquías le mostró el libro que había hallado en el templo. Por lo tanto se puede decir que la exigencia de una reforma religiosa que implicaba la purificación del templo con la extirpación del pluralismo religioso que vivía el pueblo, iba a contracorriente a nivel cultural y religioso tanto dentro como fuera de Israel.

2. Los sacerdotes deslegitimados en sus funciones (vv. 5 y 8 – 9)

B v. 5 *Y puso fin (al ministerio) de los sacerdotes paganos, que habían puesto los reyes de Judá que ofrecían incienso en lugares altos en (las) ciudades de Judá (y) alrededores de Jerusalén y a los (que) ofrecían incienso a Baal, al sol, a la luna, las constelaciones y a todo ejército de los cielos.*

B' vv. 8 – 9 *E hizo venir a todos los sacerdotes de las ciudades de Judá y declaró impuro los lugares altos donde quemaban incienso los sacerdotes (comunes) desde Gueba a Beerseba. Y derribó (los) lugares altos de las*

puertas que a la entrada de la puerta de Josué gobernador de la ciudad, que (estaban) sobre la izquierda junto a la puerta de la ciudad.

9 No obstante no subieron los sacerdotes de los lugares altos al altar de Yahvé en Jerusalén pero si comieron pan ázimo en medio de sus hermanos.

En el paralelo B y B', encontramos que hay una restricción en la función sacerdotal de los: **הַכֹּהֲנִים**, que se traduce como sacerdotes “paganos” y de los **הַכֹּהֲנִים** sacerdotes vinculados a Yahvé. Quisá para hacer justicia a los sacerdotes “paganos”, que posiblemente fueron los que estuvieron mucho más cerca de la vivencia religiosa del pueblo, me atrevería a denominarlos como los “otros sacerdotes” para referirnos a **הַכֹּהֲנִים**, sin embargo esa traducción generaría mucha más confusión, porque ya había una diferenciación del sacerdocio en Judá y porque no se los consideraría como tal, sino como los sacerdotes “paganos” ya estigmatizados por las traducciones.

Decimos que ambos grupos, tanto los sacerdotes paganos como los sacerdotes de los altozanos, fueron deslegitimados en sus funciones. Los primeros son **הַשְּׂבִיִּת**, que se podría traducir como, dejar que falte, por lo tanto no es aniquilar, como es traducida en la Biblia de Jerusalén, sino que se trataría de poner fin a su ministerio. Por lo tanto, al ser destruidos los lugares altos (**בַּבְּנוֹת**), serían privados de sus servicios.

Por otra parte, cuando el texto se refiere a los **הַכֹּהֲנִים**, sacerdotes vinculados a Yahvé en los diversos altozanos, se dice que se los hizo venir, declaró impuro los lugares altos (**טִמֵּא**) y derribó o destruyó los lugares altos (**נִתְּצוּ**), pero un dato significativo es que ellos no pudieron subir al altar de Yahvé. Por lo tanto su ministerio también quedaba limitado, no sólo porque declararan impuros y derribarían los altozanos en los que ejercían sus funciones, sino porque ellos no podían subir al altar central de Yahvé.

Con respecto a los sacerdotes a los que se dicen “paganos” (**הַכֹּהֲנִים**) que quemaban incienso en los altozanos a Baal, al sol, a la luna, a las constelaciones y a todo el ejército de los cielos (cf. 2 Re 23:5), es interesante constatar que ellos están asociados a **Baal y a todo el ejército de los cielos**, excepto Asherá, que tienen sus objetos (utensilios) cúltricos en el templo (cf. 2 Re 23:4). Por lo tanto, éste dato nos deja vislumbrar que algunos cultos no se

quedaron sólo en las poblaciones de Judá y alrededores de Jerusalén, que de seguro sería una expresión religiosa muy común del pueblo, por ello encontramos algunos textos de los profetas en que se acusa al pueblo de adorar en los altozanos y cultos locales a las estrellas, el sol, la luna (cf. 19:13; Sof 1:5), sino que buscaron vincularlos al templo o casa de Yahvé y posiblemente sus sacerdotes eran tolerados o al menos convivían con los sacerdotes de Yahvé.

El que se mencione el templo de Jerusalén y Betel (reino del norte), como vimos anteriormente tiene que ver con instituciones que denotan poderes económicos, políticos e ideológicos. De la misma manera encontramos cierta diferencia de poderes en torno a los altozanos (lugares altos), donde encontramos a los sacerdotes “paganos” ubicados en la ciudad y alrededores de Judá, y a los sacerdotes de las ciudades de Judá que tienen que ver con los altares de las poblaciones desde Guebá¹¹ hasta Beerseba¹². Si bien en este paralelo tenemos dos tipos de sacerdotes, recordemos que anteriormente habíamos mencionado a la jerarquía sacerdotal que supuestamente representan a los sacerdotes de Jerusalén y el templo. Por lo tanto se puede percibir diversas tendencias sacerdotales que ejercían su ministerio desde diversos ámbitos; unos vinculados a la hegemonía del templo, otros vinculados a los reyes y otros vinculados al pueblo.

El v. 5 hace referencia a la supresión de los sacerdotes paganos que ofrecían incienso a Baal, al sol, a la luna, las constelaciones y todo el ejército de los cielos. Aunque el comentario de la Biblia de Jerusalén propone que los vv. 4b y 5 pueda tratarse de una adición posterior (1998:445), pero vemos que puede reflejar una situación vivida en su contexto, si bien no se dice mucho sobre los sacerdotes “paganos” no sabemos si estos están relacionados con las personas extranjeras o con los sacerdotes del pueblo, los levitas, aunque en el texto se dice que ellos fueron puestos por los reyes de Judá, para estar al servicio de las otras divinidades y posiblemente al pueblo.

¹¹ Ciudad asignada a la tribu de Benjamín. Más tarde fue el límite norte del reino meridional de Judá, y fue fortalecida por el rey Asá.

¹² La ciudad más meridional en tierra de Israel, a la orilla del desierto de Negueb y en la ruta comercial que conducía a Egipto. La expresión de “Dan hasta Berseba” se convirtió en manera corriente de referirse a toda la tierra de Israel (reino sur), desde el norte hasta el sur. Si bien se menciona Guebá es porque está muy cerca de Dan, por lo tanto, la extensión geográfica es la misma.

Los vv. 8–9 en los que se relata el repliegue de los sacerdotes que ofrecían incienso en los altozanos de las ciudades de Judá y alrededores de Jerusalén, al templo y disminuidos en su ejercicio sacerdotal, como sería el subir al altar de Yahvé; respondía no sólo a los intereses políticos de Josías de reunir a todo el pueblo en Jerusalén (Cf. 2 Re 23:21 – 23), tenía que ver también con la convicción religiosa de adorar a un solo Dios – Yahvé, reforzado por los grupos que ostentaban cierto poder (sacerdotes, ancianos y otros).

Ubicándonos en el contexto, es posible que la monarquía acentuara la distinción de las familias sacerdotales, de los sadoquitas y levitas, ya que según Von Rad “la posición de los sadoquitas no dejó de reforzarse y triunfó con la reforma de Josías, circunstancia en que el clero del templo impidió la aplicación de la ley del Deuteronomio a los sacerdotes de provincias (levitas) que llegaban a Jerusalén” (1976: 483). ¿Cuáles eran esos derechos impedidos?

Si el levita llega de una de sus ciudades de todo Israel donde reside, y entra, porque lo desea con toda su alma, en el lugar que elija Yahvé su Dios, oficiará en el nombre de Yahvé su Dios, como todos sus hermanos levitas que están allí en presencia de Yahvé; comerá una porción igual a la de ellos, aparte de los que obtenga por la venta de su patrimonio. Dt 18:6

Por otra parte nos parece sugerente acercarnos a la investigación de José Ademar Kaefer que propone en la persecución levita en tiempos del rey Josías.

Con la centralización del poder por las monarquías, como en tiempos de David, Ezequías y Josías, el culto pasa a ser centralizado en un único santuario. Fue entonces cuando el título y la popularidad de los levitas fueron acaparados por los sacerdotes del templo de Jerusalén de descendencia sadocita.

El cuadro, tal como lo pinta Nm 16 – 17, es típico de la persecución de los levitas del interior antes del exilio. El intento es la deslegitimación de su sacerdocio a cualquier costo. Existen muchos otros pasajes semejantes. El pasaje de 1Sm 22: 6 – 23, en tiempos del rey Saúl, con el inicio de la monarquía, relata una fuerte persecución a un grupo de levitas en donde casi todos son asesinados. (2006:104)

En la reforma de Josías a los levitas supervivientes les resta solamente aceptar las sanciones o sea, la destitución de su sacerdocio. Los que quieren ejercer algún servicio pueden apenas hacerlo en el papel de sacerdotes de “segunda categoría”, cumpliendo funciones inferiores en el culto centralizado en el templo de Jerusalén. Por eso se ve muchas veces a los levitas

prestando los servicios a los sacerdotes sadocitas, purificando los objetos de culto, preparando las ofrendas, cantando oraciones, tocando instrumentos, velando por la colecta del diezmo, desempeñando funciones administrativas etc. (cf 1 Cr 9:14 – 33; 23: 4 – 32; 25: 1 – 8; Ne 9: 4 – 5; 10: 38 – 40).

Lo referente a los sacerdotes de las ciudades y poblaciones de Judá, se puede ver en el libro del profeta Ezequiel:

En cuanto a los levitas que me abandonaron cuando Israel se descarriaba lejos de mí para ir en pos de sus basuras, soportarán el peso de sus culpas. Serán en mi santuario los encargados de la guardia de las puertas del templo y ministros del servicio del templo. Ellos inmolarán el holocausto y el sacrificio por el pueblo, y estarán a su disposición para servirle. Por haberse puesto a su servicio delante de sus basuras y haber sido para la casa de Israel ocasión de culpa, por eso, yo levanto la mano contra ellos –oráculo del Señor Yahvé– y soportarán el peso de su culpa. No se acercarán más a mí para ejercer ante mí el sacerdocio ni para tocar mis cosas santas y las cosas sacratísimas; soportarán el peso de su ignominia y de las abominaciones que cometieron. Les encargaré de ejercer el ministerio en el templo, en lo que atañe a su servicio y a todo lo que allí se hace.

Pero los sacerdotes levitas, hijos de Sadoc, que cumplieron mi ministerio en el santuario cuando los israelitas se descarriaban lejos de mí, ellos sí se acercarán a mi mesa para servirme; ellos cumplirán mi ministerio (Ez 44: 10 – 16).

Nada más evidente que este texto para entender el monopolio del sacerdocio levita por parte de los descendientes sadocitas que, como vemos, también se autodenominan levitas.

Además, según Kaefer, Ez 44: 10 – 16 es una relectura de lo que pasó en Gn 49: 5 – 7.

Los levitas son destituidos de sus funciones por causa de sus prácticas culturales. Por eso, “soportarán el peso de su oprobio y de sus abominaciones que practicaron” (Ez 44:13b) Así como en Dt 12 – 13; 2Re 23, así también en Gn 49:5 – 7, los levitas son deslegitimados, expurgados de sus funciones y obligados a vivir sin identidad y sin territorio: “en sus consejos no entrará mi Yo, en su asamblea no participará mi gloria... los dividiré en Jacob y dispersaré en Israel”. Por tanto creemos que el contexto de Gn 49: 5 – 7 es la persecución a los levitas en tiempos de Ezequías y Josías (2006:106).

Para terminar con el análisis de este paralelo, podríamos decir que la destrucción y violencia se da con los sacerdotes que se ven privados de ejercer sus funciones, fortaleciendo el monopolio de una élite sacerdotal que promueve la centralidad del culto a Yahvé.

3. Extirpación de Asherá y sus seguidoras (vv. 6 – 7)

El paralelo de C y C', narra la destrucción de Asherá y sus seguidoras. Asherá es prácticamente es la única divinidad que se halla en el templo con todo: sus utensilios de culto (v. 4), su símbolo que representa a ella misma (v.6) y sus seguidoras que le tejían mantos (v.7). En el relato se puede advertir que es una de las divinidades femeninas que es destruida de manera sistemática, tanto por el poder religioso (sacerdotes) y el poder político (el rey).

3.1 Expulsión de Asherá

C v. 6: *Y expulsó a Asherá del templo de (la) casa de Yahvé fuera de Jerusalén a (el) torrente de Cedrón y la quemó en el torrente de Cedrón, la trituro hasta (hacerla) ceniza y la arrojó sobre la tumba de los hijos del pueblo.*

En C (v. 6) se trata de una acción violenta que se refleja en los verbos: expulsó (צָרַף) a Asherá de la casa de Yahvé (בֵּית יְהוָה) fuera de Jerusalén.

Primeramente nos detenemos en estos dos términos: la expulsó (צָרַף), ése término también podría traducirse como la sacó, sin embargo, el texto refleja que no es un simple símbolo de la Diosa, sino que se trataría de ella misma porque habita en la casa de Yahvé (בֵּית יְהוָה). A su vez, la acción se diferencia en A' v.6, con el v. 14 donde se corta o anquila (כָּרַת) a las muchas representaciones (símbolos) de Asherá (אֲשֵׁרִים - Ashérim). Por otra parte en el v. 6, no basta con expulsarla sino que es quemada (שָׂרַף) y triturada (דָּבַק), hasta convertirla en cenizas (עָפָר), y sus restos fueron arrojadas (שָׁלַךְ) sobre las tumbas.

Como vemos se trata de una destrucción total, no sólo de ella, sino también de sus objetos de culto: en el v.4, se dice que se sacó (לְהוֹצִי'וֹ), se hizo quemar (שָׂרַף) y se llevó su ceniza (עָפָר) a Betel; y en el v. 14 sus símbolos son cortados o aniquilados (כָּרַת) y los llenó o cubrió (מָלֵא) sus lugares con huesos de humanos.

3.2 Expulsión de las seguidoras de *Asherá*

C' v. 7: *Y derribó las casas de (los) consagrados que estaban en (la) casa de Yahvé, donde las mujeres tejían mantos para Asherá.*

En C' (v.7) se derribó (וִיִּדְּבֹק) las dependencias de los consagrados que estaban en el templo de Yahvé, donde las mujeres tejían (אֶתְהַיְתָּב) mantos para *Asherá*. Estas mujeres al igual que los sacerdotes, fueron deslegitimadas en su servicio, porque las estructuras en las que se encontraban fueron derribadas (נִתְּרָן), por lo tanto las seguidoras de *Asherá* también fueron expulsadas de la casa de Yahvé (בֵּית יְהוָה).

El carácter violento con el que se actúa contra *Asherá*, no puede ser por pura casualidad, pero lo que nos hace sospechar no es sólo la acción violenta, sino que se trata de una extirpación minuciosa, ya que el término שִׁלַּךְ, en el contexto del texto implica no sólo “arrojar al símbolo de manera física, sino también espiritual” (Jenni 1978:1152), es decir, se trata de desadefirla de tal modo que las mujeres y hombres la quiten también de sus vidas. Sin embargo su presencia se resistirá a salir de la vivencia religiosa del pueblo. Un término que nos ayudaría a profundizar sobre su vigencia, posiblemente sea que los lugares en los que se ubicaba *Asherá*, no fueron declarados impuros (טָמֵא), como se lo hace en el v. 8 a los altares, en v.10 al tofet (quemadero o altar) y en v. 13 a los lugares altos en frente de Jerusalén. Este tema lo desarrollaremos en el tercer capítulo, donde planteamos la presencia y reivindicación de la Diosa *Asherá*.

3.3 Símbolos y personas que el texto hace referencia

1) *Asherá*

Encontramos que en la mitología cananea, “*Asherá*, la *Athirat* ugarítica, era la consorte principal de El, el Dios Padre. *Asherá*, sirvió como la Diosa Madre” (Pfeiffer 2002: 108). Estudios recientes indican que *Asherá* era la Diosa de la fertilidad entre los fenicios y cananeos y su culto fue introducido en Israel a los inicios de su historia. Según Jue 3:7;

6:25.28, había relación entre el culto de *Asherá* y *Baal* el Dios de la fertilidad, por su característica común, la fertilidad (mayor desarrollo en el capítulo III)

Su imagen fue venerada en Jerusalén (1Re 15:13) y en Israel (1Re 16:33) en el templo de Baal en Samaria (2Re 21:3.7). Su símbolo, llamado también *Asherá* era el árbol santo o tronco sagrado junto al altar. El Deuteronomio exige repetidamente que las *Asherás* sean cortadas (7:5) quemadas (12:3) o bien que ni siquiera sean plantadas (16:21). Este mandato, no era desconocido para el pueblo de Judá, por ello en el texto de 2 Reyes 23:5 y 14, hace alusión a los verbos, וִיכַרֶת, cortó o eliminó las *Ashéras*.

Las *Asherim* (אֲשֵׁרִים) o *Ashéras* que denotan el plural de *Asherá*, son objetos cúltricos de madera, han desaparecido y no hay ninguna descripción de su forma en la Sagrada Escritura. Pfeiffer, plantea que el “relieve de bronce encontrado en *Susa* presenta un antiguo lugar alto semítico y, entre otros implementos del ritual, se puede identificar tres troncos de árbol sin ramas. Este relieve, que data del siglo XII a. C. es la representación más aproximada que se tiene de una *Asherá*” (2002:109).

Si bien a veces el AT se refiere a *Asherá* como una Diosa (1Re 18:19; 2 Re 23:4; 2 Cr 15:16), pero se emplea su nombre para una imagen de la misma Diosa (1Re 15:13), que posteriormente pasó a representarla. Se ha considerado que la imagen de *Asherá* era de madera según se demuestra su forma usual de destrucción, que era por fuego (Dt 12:3; 2Re 23:6), y probablemente su origen había sido una planta perenne sagrada, símbolo de la vida. Su relación con los ritos cananeos de la fertilidad bastaban para hacerlos abominables ante Yahvé (Diccionario Bíblico Certeza: 615). Por ello su culto estaba prohibido a los israelitas (Ex 34:13; Dt 16:21; Is 17:8). Aunque algunos dicen que, “incurrían en este pecado durante épocas de decadencia espiritual (1Re 18:19; 2 Re 23:4). En tiempos de avivamiento o reforma, las imágenes eran derribadas y destruidas (1 Re 15:13; 2 Re 23:6)” (Nelson 1975: 54).

Sin embargo, pese a que “los libros sagrados y los profetas condenaron la profanación del lugar sagrado (*templo*) como adulterio e infidelidad de Israel para con el Dios de Israel, Ex

32:12; Jue 6:25; Mi 5:13; Jer 17: 1 – 4” (Escuain 1985: 80), el texto que analizamos es claro (2 Re 23:4), *Asherá* está ubicada en el templo, en la casa de Yahvé, y sus utensilios de culto posiblemente compartían con las de Yahvé. Por lo tanto, es posible que su culto no sólo se haya limitado a la vivencia del pueblo agricultor y pobre, sino que se haya institucionalizado en el templo. A su vez, su imagen se halla dentro del templo (23:6), de dónde será expulsada.

2) *Los consagrados*

El texto hace mención a las casas de los consagrados que estaban en la casa de Yahvé, sin embargo, la mayoría traduce como:

“Los consagrados a la prostitución” (BJ 1998)

“Prostitución entre hombres” (DH 1997).

“La prostitución sagrada” (BA 1994).

Por lo que se puede decir que esas casas destruidas están relacionados con los y las prostitutas/as sagrados, normalmente vinculados/as a las divinidades relacionadas al amor y la fecundidad. Ya que para definir la inmersión de Israel en la religión de la naturaleza cananea, Oseas “acuñó el concepto de “prostituirse lejos de Yahvé”, en un modo parecido se expresa la idea de la solubilidad del pacto de Yahvé, y la del horror ante los ritos de la fertilidad y de la prostitución sagrada, propios del culto de Baal, Os 2:7” (Von Rad 1976:181).

En el texto encontramos la palabra *קֳדֵשׁ* (*qades*) — santo o consagrado y no *זָהָר* (*znh*) que se refiere propiamente a prostituirse. La raíz de *קֳדֵשׁ*, según Ernst Jenni describe que en el semítico primitivo es el estado o la propiedad de la santidad. Únicamente la connotación estética de la pureza, que destaca, sobre todo, en el acádico y el árabe, introduce una modificación que, sin embargo, corresponde a la naturaleza de lo numinoso. El concepto de la pureza ética es, desde luego, siempre secundario. A su vez se debe hacer la diferencia entre *nsr* “consagrarse”, que se refiere a los consagrados/as. En cambio *qades* y la *qadesa* parecen ser funcionarios del culto que ejercen su actividad de por vida (Jenni T. II 1985:742). Por lo tanto parece que en el texto se hace mención a estos funcionarios. Adolphe Lods, por su parte afirma que “los lugares altos y, sobre todo, sin duda, en los

grandes santuarios reales, pululaba todo el personal de hombres y de mujeres que por diversos títulos eran considerados “santos de Yahvé” (1956: 369)

Según Lods, los escritores israelitas hablaban también de santos cananeos (1Re 14:24), y los había, en efecto, que actuaban con el nombre de perros (Dt 23:19). El primitivo propósito de estas costumbres, en las que ha querido ver simples supervivencias de un antiquísimo tipo de matrimonio, era, indudablemente, bien atraerse, por medio de un rito de magia simpática a las potencias invisibles y asegurar con ello la fecundidad de la tierra, la proliferación de los ganados y el acrecentamiento del mismo pueblo o bien procurarle al fiel una unión íntima, concebida de un modo muy realista, con el Dios o la Diosa (Ibid.:85). Por ello la religión, vinculada a la fertilidad era fuertemente censurada y atacada por los que profesaban la unicidad de Yahvé, se puede decir que hasta cierto punto se procuró desprestigiarla vinculándola con algunas prácticas exageradas, por ello la prohibición se la hace en nombre de la religión:

No habrá prostitutas sagradas entre las hijas de Israel, ni entre los hijos de Israel habrá prostítuos sagrados. Tú no llevarás el salario de una ramera ni la paga de un perro a la casa del Señor tu Dios por un voto (es decir, como complemento de un voto ofrecido a Dios), pues ambas cosas son abominación para el Señor tu Dios (Dt 23: 17 – 18).

Por lo analizado hasta ahora la religión que había influenciado en el pueblo hebreo, la de Canaán, giraba especialmente en torno a la fecundidad, el hecho que haya una pareja sagrada (*Asherá* y *El* = *Asherá* y *Yahvé*¹³), posiblemente hizo que el culto se orientaba conforme a la necesidad de lograr que la tierra, los ganados y que los seres humanos fuesen fecundos y fructíferos. Esto nos muestra que la religión de Israel y la de Canaán tuvieron muchas similitudes vitales. Sin embargo lo que se impuso y lo que llegó a nuestros días fue la primacía de la alianza entre Yahvé e Israel, que implicaba las mutuas promesas y obligaciones, por ello un acto de deslealtad y rebelión a Yahvé, se concebía como infidelidad o prostitución.

¹³ Desarrollaremos el tema de la pareja sagrada en el tercer capítulo

3) Las mujeres

En relación al v. 7 donde se hace referencia a la destrucción de las dependencias de los consagrados donde las mujeres tejían mantos para *Asherá*, nos muestra que la Diosa tenía mujeres asociadas a su culto. Por otra parte en 1Re 18:19, se hace mención de cuatrocientos profetas de *Asherá* a los cuales Jezabel, la esposa de Ajab mantuvo. Por lo tanto el culto a la Diosa, parece haber sido muy conocido.

De las mujeres que tejían mantos para *Asherá*, no se tiene ninguna referencia específica, si bien se sabe que para las otras divinidades había construcciones de altares, en el v. 4 se habla de utensilios, que de algún modo son los vestigios del culto a la Diosa. Por otra parte, un elemento significativo, es que la imagen de su presencia el tronco, o árbol sagrado, al parecer era revestido por las mujeres con los mantos que tejían.

Pero habrá que preguntarse si había personal femenino en el templo de Yahvé, a las cuales las mujeres que hacen alusión en el texto podrían estar relacionadas. Según Albertz, “en Ex 38:8 habla de las mujeres que prestaban servicio a la entrada de la tienda de reunión y que dieron sus espejos para fundir la pila de bronce; el texto se repite en una glosa de 1 Sm 2:22. No se sabe cómo interpretar este informe... Es posible también que este texto tardío sea un eco purificado de 2 Re 23:7” (1999: 492). Aunque puede ser posible que estas mujeres formasen parte del grupo que está en la asamblea, ya que Esd. 2:65 las enumera de la siguiente manera “sin contar sus siervos y siervas, que eran 7.337, y los 200 cantores y cantoras.

Se tiene pocos datos de las posibles funciones que las mujeres cumplían en el templo, pero en general las mujeres que se adherían a los cultos naturales, eran vinculadas a la prostitución, ya que no se sabe de esos ritos ni los beneficios que se podían atraer. Parece que podría haber sido como en los tiempos medievales en los que se asociaba a la mujer a la brujería por su relación con la naturaleza.

C. Conclusiones

La vivencia del pluralismo religioso de Israel, no sólo se dio a causa de la influencia de las regiones que le rodeaban, el hecho de que Israel se constituyera como pueblo no surgió de un aislamiento, sino de una relación entre varios grupos cuyo objetivo posiblemente fue, la sobrevivencia. Por lo tanto, si la experiencia del éxodo, si bien marcó la teología del Antiguo Testamento, en el pueblo parece no tener mayor efecto ya que pudo convivir con la diversidad religiosa, en esta misma línea nos parece interesante rescatar que

La noción “otros dioses”, tiene, sin duda, un sentido muy amplio. Pero no se refiere en primer lugar a los “grandes dioses” de los imperios, el dios babilónico Marduk o el Egipcio Amón, sino sobre todo a las divinidades indígenas de Palestina, cuyo culto podía ser verdadero motivo de “tentación” o *atractivo*¹⁴ para Israel, por ejemplo: Baal, Dagón, Astarte, Anat, Asera, etc. La prohibición se diría también contra los pequeños cultos privados (Von Rad 1986:267 – 268).

Por otra parte parece ser que la influencia mayor en el pueblo de Israel, fue la religión cósmica, conforme al cual se configura la vida, por ello los relatos y referencias a la vida de los/as Dioses/as, es la vida de la naturaleza. Este dato refleja que el pueblo aún vivía su propia fe vinculada a la tierra por su carácter agrícola e itinerante, y dependiente de la naturaleza, por el medio geográfico en el que vivían.

Por último, este texto deconstruido, ayuda a despojarnos de las miradas negativas con las que leemos este tipo de textos, porque la centralidad de Yahvé como el único Dios, no sólo se quedó en la Biblia, también pasó a nuestra percepción y experiencia religiosa. Y al igual que Josías intentamos extirpar a toda costa las imágenes que nos alejen del Dios bíblico. El acercarnos a *Asherá*, nos infunde una señal de la vigencia de la Diosa, que pese a la tradición patriarcal, reivindicó su presencia gracias a la adhesión de las mujeres y los hombres que no quisieron exiliarla de su vida.

¹⁴ Es una deducción mía, tiene que ver con el tema de lo llamativo, si había cierta simpatía del pueblo con los cultos de fertilidad, pues era muy natural que el pueblo que tiene una fuerte relación con la tierra tenga una fuerte adhesión a lo conocido, ya que la mayoría de los pueblos agricultores, no razona a sus divinidades, sino la siente, por lo tanto entabla una relación estrecha con ellas.

III. PRESENCIA Y REIVINDICACIÓN DE ASHERÁ, LA DIOSA CANANEA

Después de dialogar con el texto de 2 Re 23:4 – 14, tenemos aún una mirada aún limitada sobre la presencia de *Asherá*, la Diosa que habitaba en la casa de Yahvé y que fue violentamente destruida en la reforma religiosa de Josías; por ello aún queda la inquietud de investigar las raíces que reivindicaban su presencia en medio de una sociedad que imponía la hegemonía de un Dios masculino y único. Para ello evocaremos los orígenes de la divinidad femenina y el proceso que vivió hasta llegar al contexto de los pueblos del Próximo Oriente al que pertenece el poblado de la Biblia, sólo así lograremos comprender las huellas que dejó en el contexto extra-bíblico y bíblico.

Para una mejor ubicación de los pueblos de Antiguo Oriente Cercano ver mapas en el anexo 1.

A. Las huellas de la Gran Diosa y su diversificación

Cuando intentamos acercarnos a la Diosa en el mundo de la Biblia, pareciera que no vislumbramos sus rastros por la fuerte predominancia y enseñanza patriarcal o monoteísta; y si hay cierta alusión a los cultos de la Diosa o Diosas, su imagen ha quedado desfigurada por relacionarla a ritos de “sacrificios”, “orgías sexuales”, “magia”, etc., que la alejaron completamente de su sentido original; lo que provocó un repudio y hasta miedo a acercarse al culto de la Diosa por considerarlos inmorales, irracionales, hasta demoníacos. De esta manera la Diosa ha sido encerrada en la oscuridad. Un reflejo claro de ése sentir lo hallamos en el texto que analizamos (2 Re 23:4, 6, 7, 14) donde se presenta las imágenes de la Diosa -*Asherá*, como contrarías al plan de Dios, por lo tanto ella, sus símbolos y las mujeres adheridas a su culto deben ser combatidas y extirpadas, de manera violenta.

Quedarnos sólo en el texto bíblico, es muy limitado, porque no dice mucho de la experiencia religiosa vinculada a la Diosa que vivían las mujeres y hombres de ése tiempo. Por ello la pertinencia de aproximarnos a los hallazgos arqueológicos estudiados y

analizados desde la perspectiva en que “la religión era una forma de vida, y la vida era la religión, y ambas eran una sola” (Gimbutas 1994:187), que nos revelan que en sus orígenes, los pueblos Euroasiáticos y del próximo Oriente estuvieron estrechamente vinculados a la divinidad femenina. ¿Cómo se sustenta esta afirmación? Siguiendo las investigaciones de Marija Gimbutas, arqueóloga que siguió las huellas de la Diosa: en el período paleolítico superior (25.000 a.C.), el período neolítico (800 - 5500) y la Edad de Bronce (3000 - 1200) hasta el período histórico. Dicho proceso, reconstruye la comprensión de la Diosa en sus múltiples manifestaciones, y nos acerca al rol de la mujer en las culturas pre-patriarcales de Europa oriental.

Para dejarnos iluminar con los aportes arqueológicos de Marija Gimbutas, nos apoyaremos en algunos extractos de la entrevista que le hizo Joan Marler.

Quando empecé a hacer clases en UCLA¹⁵, tuve la oportunidad de iniciar excavaciones en Europa sud oriental (en Yugoslavia, Grecia e Italia). Así aprendí mucho sobre los objetos encontrados, y personalmente descubrí al menos quinientas figurillas, de las cuales el noventa y cinco por ciento eran femeninas. En los museos de toda Europa, he visto miles y miles guardadas en bodegas, sin ser en absoluto comprendidas... (Marler 1994:187).

Marija Gimbutas, es una de las pioneras en alzar la voz contra sus colegas masculinos que aseguraban que las figuras femeninas encontradas eran simplemente “objetos de adorno”, o algunas formas de expresar un homenaje a la mujer. Sin embargo ella intuía que en las impresionantes figuras esculpidas en arcilla o piedra se escondían algo mucho más valioso. Sandra Román, señala que las figuras femeninas esculpidas halladas en los campos arqueológicos se tratan de “instrumentos de uso ritual que ponían al descubierto una verdad no muy apreciada por los hombres que ejercen poder: el reconocimiento de que en el principio de los tiempos la humanidad rendía culto a una Deidad superior femenina: La Diosa, la Luna, La Madre tierra, e incluso para algunos pueblos, la Madre Sol” (Román 2007:1)

En la misma línea de Gimbutas, nos parece importante destacar los aportes del investigador Pepe Rodríguez.

¹⁵ Universidad de California en Los Ángeles

Uno de los misterios de nuestra prehistoria que más ha inquietado a los especialistas ha sido, y sigue siendo, el significado que cabe atribuirle a las muchísimas figuras femeninas que se han localizado en excavaciones arqueológicas de asentamientos del Paleolítico superior euroasiático. Aunque fueron elaboradas en el seno de grupos humanos desaparecidos hace muchos milenios sin dejar memoria de sus creencias, resulta obvio que tales figuraciones debieron estar íntimamente relacionadas con las concepciones y símbolos propios de esas gentes; y sabemos también que los elementos que conforman cualquier universo mítico e iconográfico se asientan en los modelos de estructura familiar, social y productiva propios de la cultura que los diseña, así como en los conocimientos –modo de explicarse causas y efectos– que tiene dicha sociedad acerca de los procesos naturales, biológicos o no, que configuran y determinan su habitat y existencia (Rodríguez 2000: 203).

A la vez que se acentúa en las sociedades antiguas una fuerte adhesión a la Gran Diosa, cabe destacar que en el arte neolítico, se distingue también una sociedad que no usó el poder para someter a otros, ya que no se hallaron lanzas o imágenes que muestren realidades de opresión y sometimiento, por ello se puede deducir que la organización de estos pueblos se dio de manera comunitaria e igualitaria. Y si el pensamiento y la práctica religiosa son el producto de las relaciones sociales determinadas, por lo tanto la religión que lograron plasmar las primeras mujeres y hombres, era un reflejo de su realidad y organización que expresaba la cosmovisión de su época.

Volviendo a los hallazgos de las figuras femeninas esculpidas (a menudo llamadas “Venus”), en el tiempo del paleolítico se caracterizan por:

- ✓ Vulvas femeninas esculpidas sobre roca (30.000 – 27.000 a.C.).
- ✓ Estatuillas femeninas en las que se exaltó los senos, nalgas, vientre y la vulva. (27.000 – 20.000 a. C.)

Para una mejor aproximación a las figuras de la Diosa ver anexo 2.

Estas representaciones femeninas contienen como tema dominante la fertilidad, que responde de algún modo al misterio de la vida que se gesta y nace en y del cuerpo de la mujer.

Esta experiencia sorprendente y maravillosa hizo que tanto mujeres y hombres, busquen explicar la fecundidad de la naturaleza, con las funciones femeninas, por ello las partes corporales: senos, nalgas, vientre, vulva, que fueron exaltadas en la Diosa plasmada como

mujer se convirtieron en poderes generativos de la función divina “que pondrían la base que permitió idear las primeras formulaciones acerca de la existencia de una divinidad dadora de vida y protectora” (Rodríguez 2000:217).

La abundancia de estas imágenes revela que durante más de veinte milenios (30.000 – 10.000), no hubo otro Dios que la Diosa paleolítica; y ella, mediante sus advocaciones, y representaciones siguió dominando, durante algunos milenios más la expresión religiosa de las diferentes culturas del continente Euroasiático y del Próximo Oriente. Pero en los tiempos posteriores al paleolítico y neolítico se hallaron según Gimbutas y Rodríguez representaciones de la Diosa con características femeninas y de animales, que de alguna forma consolidan una visión amplia de las facultades de la Diosa:

- ✓ *La fuerza generativa de la naturaleza:* La Diosa de la vida, representada en la Diosa pájaro (rasgos de un ave acuática) estrechamente vinculada al agua, y la relación entre el cielo y la tierra a través de la lluvia, o los símbolos usados en las imágenes de la Diosa que destacan las figuras en zigzag, o las ondulaciones que representan el agua. A su vez a esta categoría pertenece a las diversas atribuciones propagadoras, dadoras, mantenedoras y estimuladoras de todas las formas de vida, representadas en las imágenes de las Diosas parturientas, amamantadoras, las figuras de las Diosas negras, propias de la Madre Tierra cuyo color representa la fertilidad de la tierra, ya que la renovación anual de la fecundidad es un milagro.
- ✓ *Las fuerzas destructivas de la naturaleza y la regeneración:* La Diosa de la muerte, representada por la imagen de un ave de rapiña: buitre, búho, cuervo, corneja o la imagen de serpiente venenosa, o la figura rígida de una mujer. En cambio la Diosa de la regeneración se manifiesta a través del útero: representado por el triángulo y doble triángulo, la cabeza de la vaca, y otras representaciones asociadas a animales: sapo, rana, erizo, abeja, mariposa, la serpiente símbolo de la energía vital y la regeneración, o las imágenes de mujeres que guardan una posición expresamente rígida como de un cadáver, con los brazos cruzados sobre el vientre o pechos apenas

indicados o ausentes, pero con un triángulo pubiano, remarcado exageradamente como símbolo de la regeneración.

Parece que para la mentalidad de esos pueblos la muerte era un paso hacia la vida, y ese proceso tenía lugar dentro de la tumba, eso es dentro del útero simbólico de la Gran Diosa y sus funciones de Diosa de la muerte y la regeneración. Por otra parte la regeneración tiene que ver con el ciclo de la naturaleza, de vida y resurrección en la vida vegetal.

Después de acercarnos a las imágenes de la Gran Diosa, bajo sus diversas manifestaciones, percibimos que cada una de ellas contenía todos y cada uno de los fundamentos de la naturaleza: caos y orden, oscuridad y luz, sequía y humedad, muerte y vida; de ahí que su supremacía permaneciese indiscutida hasta, al menos el IV milenio a.C., porque con la entrada en el VII milenio a.C., la necesidad de fundamentar los orígenes de las nuevas sociedades en formación llevó a la Gran Diosa:

A tener que manifestarse a través de un número considerable de advocaciones o epifanías diferentes como la Diosa de la fertilidad de la Tierra o Diosa del grano, Diosa Serpiente, Diosa Pez, Diosa Rana, Diosa Erizo, Diosa Mariposa o Abeja. Sin embargo, su omnipotencia y funciones ancestrales permanecieron intactas e indiscutibles; también su simbolismo clásico siguió vigente... aunque incorporó algunos nuevos diseños que acabarían cobrando mucha importancia ritual (Rodríguez 2000: 255 - 256).

Si la Gran Diosa se diversificó por sus funciones, para Gimbutas, “no se puede dividir sus funciones en pedazos, es una Diosa extremadamente rica que aparece bajo innumerables formas” (1994:189), por lo tanto, “todas las descripciones de la Diosa deben ser reconocidas como aspectos de una unidad entera, que finalmente es la Naturaleza misma” (Ibíd. 194).

Después de seguir las huellas que la arqueología nos revela sobre la Gran Diosa, llama mucho la atención dos aspectos:

1. El hecho de que en las sociedades neolíticas, y otras sociedades posteriores a la neolítica, “las representaciones de la Diosa –la joven Doncella, la madura Madre, la vieja Abuela o antecesora, hasta llegar a la Creadora original– son, como

posteriormente lo señaló el filósofo griego Pitágoras, proyecciones de las diversas etapas de la vida de la mujer” (Eisler 1987: 28).

Los cambios de la Diosa son el reflejo de las diversas etapas de la vida, y no una inamovible imagen de la divinidad que se mantiene por siempre anciana, sino que vemos en ella el dinamismo de la vida, que integra la vida de la mujer.

2. Por otra parte, se debe destacar que la asociación de los animales, aves, reptiles e insectos, con la Diosa, tenía que ver con sus diversas funciones y no eran objeto de sacrificio, por lo que se podría tratar de animales sagrados que personifican a la Diosa, ya que los sacrificios y ofrendas posiblemente se institucionalizaron con la entrada de la agricultura y la vida pastoril, que busca recibir mayores beneficios de la divinidad.

Después de hacer un breve recorrido por las investigaciones arqueológicas, nos parece oportuno rescatar las conclusiones de Sandra Román y Riane Eisler, en relación a las investigaciones arqueológicas.

Los descubrimientos arqueológicos de principios de siglo removieron mucho más que los escombros de antiguas ciudades para sacar a luz sus tesoros: escarbaron en los cimientos mismos de la sociedad moderna” (Román 2007: 1), éstas “excavaciones, proporcionan la información básica para una reevaluación y una reconstrucción de nuestro pasado” (Eisler 1989:19).

Que la reconstrucción de nuestro pasado, nos ayude a escudriñar en los escombros las experiencias religiosas de nuestras ancestras, y ancestros, que en tiempos posteriores fueron minimizados en su sentido original.

1. De la Gran Diosa a los Dioses

En las antiguas sociedades humanas recolectoras de alimentos, probablemente las personas aún no tenían una comprensión consciente de la relación entre el sexo y la reproducción. Así, no podía ser comprendido el concepto de paternidad. Aunque seguramente acompañado de varias explicaciones míticas, los bebés simplemente nacían de la mujer. De esta manera la función reproductora de la mujer, de los animales y de la tierra fue elevada

al nivel de la divinidad, lo que derivaría a la concepción de la creación del gran útero en el tiempo de las sociedades horticulturas.

Pero con el paso de una horticultura incipiente iniciada por las mujeres en los miles de años de la humanidad, a la agricultura que buscó cubrir la necesidad alimentaria de una población que fue creciendo, precisó de la intervención de los varones dentro de las sociedades agricultoras, lo que llevó a la configuración de divinidades masculinas, cosmológicas y estacionales que cumplen una función concreta, mantener el ciclo armónico de la naturaleza y de fertilidad, por ejemplo, la función de Baal, el señor de la lluvia, cuya función fue proporcionar la lluvia para la fertilización de la tierra, en un determinado tiempo, porque al parecer:

La Diosa era eterna, omnipotente y responsable tanto de la vida como de la muerte/regeneración, no podía morir ella misma, pero sí era lógico que lo hiciese una deidad menos sin capacidad partenogenética, eso es una figura de varón a la que se ha dado en denominar genéricamente Dios de la vegetación, alma y guardián de la Naturaleza que muere al llegar el invierno, retorna al seno de la Diosa y, tras su regeneración, vuelve a nacer de cara a la primavera (Rodríguez 2000: 277).

Esto se puede ver muy graficado en la imagen de la Diosa Egipcia Nut y el Dios Egipcio Geb, ver anexo 3.

La concepción de las divinidades masculinas se cree que se configuraron cuando los varones asumieron su rol en la procreación, ya que de ellos dependía la fertilidad, por lo tanto la naturaleza debía estar asociada a alguna divinidad masculina que fecunde la vida.

Sin embargo, la configuración masculina que equipara las funciones de la Diosa, y la relega a la categoría de consorte se da con la organización de los pueblos de tinte patriarcal, donde se configura a la divinidad a partir de la dimensión política, ya que la figura de la Sagrada Pareja se configura entre el VI y V milenios a.C., tiempo en que las sociedades empiezan a organizarse.

Entorno a la pareja sagrada surgen las ceremonias anuales de la fertilidad en la que se celebraba el matrimonio sagrado de la Diosa –representada por una sacerdotisa– con el rey, para vigorizar su fecundidad en beneficio del Reino, a lo que se llamará *hierogamia*. Esto con el objetivo de propiciar la fertilidad de los campos y rebaños. Pero, si analizamos su origen, entorno a sus funciones, vemos que son deidades construidas sobre deformaciones androcéntricas de la Diosa original, perpetradas al hilo de las necesidades míticas de las sociedades patrilineales y patriarcales (Rodríguez 2000: 279).

A la vez que se instaure una sociedad que se organiza en torno a la agricultura juntamente con la propiedad privada, la valoración de la fuerza masculina y la organización de las sociedades, también entran en vigencia los Dioses procreadores, ya que “el mundo mental había cambiado desde el descubrimiento y la implicancia de los hombres en la procreación, por ello no es extraño que las religiones matrilineales tuvieran que adaptarse a este nuevo hecho.

En la epopeya de la creación o *Enuma Elish*¹⁶, redactada en lengua acadia hacia el año 1750 a.C., se recogió la mitología dominante en la que puede observarse ya con claridad cómo se proclamó la supremacía del Dios varón guerrero Marduk, tras haber vencido a la Gran Diosa –presentada como malvada y peligrosa para dioses y humanos– e imponerse al resto de deidades gracias a su valor.

El mito contiene la relectura de la vigencia de la Gran Diosa y un Dios cosmológico, hecha desde los intereses políticos de los imperios que van surgiendo con toda su fuerza. En ella se describe la presencia de una pareja sagrada, Tiamat la Diosa Madre y de Apsu su consorte procreador, quienes representan el agua salada y las aguas dulces. Esto quiere decir que la mezcla de las aguas saladas y dulces, eran generadoras de otras deidades que representaban otras fuerzas naturales o simplemente conformaban la Naturaleza, es decir las divinidades cosmológicas.

En este mito podemos ver dos elementos en la transposición de la divinidad masculina sobre la femenina:

- ✓ lo primero que se observa es que se otorga a la Diosa sólo la función caótica, el agua salada; y el que posee la fertilidad del agua dulce es su consorte, Apsu.
- ✓ Por otra parte la descripción de Marduk como una divinidad guerrera a la que se le otorga el poder de enfrentarse en batalla con la poderosa Tiamat, en la que no sólo

¹⁶ Según Pritchard, la lucha entre el orden cósmico y el caos representaba para los mesopotámicos un drama fatal que se renovaba cada año. Por consiguiente, el poema que versa sobre tales acontecimientos es el más representativo de la literatura religiosa de Mesopotamia. La obra consiste en siete tablillas y se titulaba en acádico, *Enuma Elis*, “cuando en lo alto”, cuyas palabras iniciales de la composición se recitaba solemnemente en el cuarto día de la fiesta de Año Nuevo (1966:359).

la derrota sino que arrebató su poder creador, ya que en su vientre, crea y ordena su mansión, de manera que se impone como el Señor del cielo y de la tierra.

Después de una breve introducción a los puntos que nos interesa del mito nos acercamos a su contenido.

*Cuando en lo alto el cielo no había sido nombrado,
no había sido llamada con un nombre abajo la tierra firme,
(...) nada más había que el Apsu primordial, su progenitor,
(y) Mummu -Tiamat, la que parió a todos ellos,
mezcladas sus aguas como un solo cuerpo.
(...) cuando ningún dios había recibido la existencia,
no llamados por un nombre, indeterminados sus destinos,
sucedió que los dioses fueron formados en su seno.
(Taller Digital 2007)*

En lo que sigue del relato se puede ver que hay una molestia y queja de *Apsu* a *Tiamat* por el alboroto que propician sus hijos.

Frente a la negativa de *Tiamat* de castigar o de destruir a sus hijos, *Apsu* decide destruir la conducta rebelde, pero su decisión irrita a sus hijos que se sienten desconcertados. Cuando *Ea* denominado también *Enki*, despoja a *Apsu* de su poder y se apodera de la morada de las aguas dulces en cuanto destruye a su Padre, en ese contexto se desata la ira de *Tiamat*, que arremete con furia, por lo que los dioses temen. *Marduk*, hijo de *Ea/Enki* y *Damkina*, es elegido por los dioses para enfrentar a *Tiamat*, por su talante guerrero.

*Construyó un arco, lo señaló por arma suya,
unió además la saeta, fijo la cuerda.
Levantó la maza, hizo que su diestra se empuñase;
Arco y aljaba colgó a su costado.
Delante de él puso el rayo,
De llama resplandeciente hinchó su cuerpo,
Después tejó una red con que envolver a Tiamat.
Los cuatro vientos dispuso para que nada de ella escapase,*

*El señor partió y siguió su rumbo,
hacia la rabiosa Tiamat dirigió su faz.*

*(...) Luego a la vez salen Tiamat y Marduk, el más sabio de los dioses.
Riñen en combate singular, enzarzados en la pelea.*

*El señor extiende su red para rodearla,
el viento malo que seguía detrás, disparara a su rostro.
Cuando Tiamat abrió la boca para devorarlo,
condujo a su interior el viento malo para que no cerrase los labios.
Penetrando los furiosos vientos en su abdomen,
su cuerpo se distendió y su boca
quedó abierta de par en par,*

*soltó la flecha, desgarró su vientre,
atravesó sus entrañas, partiendo el corazón.
Teniéndola así sometida, el extinguió su vida.
Derribó el cadáver para saltar sobre él.*

*(...) Y se volvió a Tiamat a quien había ligado.
El señor pisó las piernas de Tiamat,
con la implacable maza aplastó su cráneo.
Tajadas las arterias de su sangre,
el viento del Norte (la) llevó a parajes no revelados.*

*(...)Entonces el señor se detuvo a considerar su cadáver,
a fin de desmembrar al monstruo y ejecutar obras hábiles.
La partió, como a un marisco, en dos:
la mitad erigió y techó por firmamento,
echó la tranca y dispuso centinelas.
Les ordenó que impidieran que sus aguas se escaparan.
(Pritchard 1966: 37 – 41)*

El relato de *Enuma Elish*, es una muestra de la cosmovisión androcéntrica y violenta que se había impuesto plenamente en los pueblos circundantes de Mesopotamia, de manera que la Diosa, había quedado atrapada y desfigurada al servicio de dicha cosmología.

Tiamat no es una fuerza negativa que debe ser exterminada por Marduk, sino que se trata del dominio de la materia dentro de la que Marduk, crea, organiza e impone su poder, incorporando a su vez a las diversas divinidades asociadas con las fuerzas cosmológicas, relacionadas con el orden celeste, que de alguna manera configuran el poder de las divinidades supremas que pasan al ámbito trascendente del que proceden las instituciones de fuerza, de creación, de leyes y de soberanía.

El pueblo judío que fue una organización posterior a las civilizaciones antiguas, asumió muchas de las tradiciones de los pueblos vecinos, por ello encontramos ciertos rastros de la

lucha de Dios creador con el caos primigenio y el sometimiento de este caos y abismo que representa a Tiamat.

La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo, y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas. Gn 1:2

Por otra parte encontramos la fuerza del caos personificada en una figura que provoca miedo, la famosa serpiente marina, Leviatán, o Rahab asociada al caos primitivo.

Está el mar: grande y dilatado con un incontable hervidero de animales, grandes y pequeños; los surcan los navíos y Leviatán, a quien creaste para jugar con él (Sal 104:25 – 26).

Tú hendiste el mar con tu poder, quebraste las cabezas de monstruos marinos, machacaste las cabezas de Leviatán y las echaste como pasto a las fieras (Sal 74:13 – 14).

Tú domeñas el orgullo del mar, reprimes sus olas encrespadas; machacaste a Rahab como a un cadáver, dispersaste al enemigo con brazo potente (Sal 89: 10 – 11).

¡Alaben a Yahvé desde la tierra, monstruos del mar y abismos todos...! (Sal 148:7).

Por otra parte en la tradición judía hay una apropiación de los poderes de la Diosa, como el de dar vida, esto lo podemos advertir en los relatos de la creación de Gn, 1 y 2. Por ejemplo en Gn 2, es preciso que haya agua.

No había aún en la tierra arbusto alguno del campo, y ninguna hierba del campo había germinado todavía, pues Yahvé Dios no había hecho llover sobre la tierra.... Pero un manantial brotaba de la tierra y regaba toda la superficie del suelo... (Gn 2:5 – 6).

Sólo después de la presencia del agua, Yahvé Dios hace posible que surja la vida y moldee a la humanidad (Cf. 2:7) y hace brotar del suelo toda clase de árboles (Cf. 2: 9). En cambio en Gn 1 encontramos que Yahvé ordena el caos inicial, pero no surge la vida hasta que se halle el suelo húmedo de donde brotan la vida vegetal (Cf. 1:9 – 13) y las aguas donde bulle la vida (Cf. 1:20 - 21).

En los relatos de la creación vemos que: en la primera (Gn 2) que es una tradición antigua, la creación depende de la presencia del agua, tiene que ver de algún modo con la vida cotidiana de las mujeres y hombres que dependen del agua y que piensan que es la causa de

la vida. En cambio en el segundo relato (Gn 1) que es una tradición posterior vemos que hay una alusión al caos, esto se debe posiblemente a que este relato fue releído y puesto por escrito después de que Israel estuvo en el exilio de Babilonia, por lo tanto el caos vinculado a Tiamat era conocida; por ello se puede advertir incluso la formación de las dos constelaciones: el firmamento celeste y el orden de la tierra, como lo vemos en el mito de *Enuma Elish*, dónde hay una orden de sujetar las aguas en el firmamento.

Bastan sólo estos dos ejemplos para ver que las divinidades masculinas que se imponen, usan los elementos asociados a la Diosa, las fuentes de agua, lugares de domino y adoración propios de la Diosa. Por ello cabe decir que las divinidades masculinas “fueron construidas mediante símbolos y funciones que habían sido exclusivos de la Diosa” (Rodríguez 2000: 351). Por lo tanto las religiones patriarcales han asumido todos los conceptos matrilineales manipulándolos para ajustarlos a sus propias necesidades.

Después de haber hecho un recorrido general en la imposición de las divinidades masculinas, se puede percibir por las tradiciones religiosas de estos pueblos que, tras la etapa común y generalizada de culto único a la Diosa, según Pepe Rodríguez,

cada región o, mejor dicho, cada ciudad, desarrolló las deidades que más se ajustaron a sus necesidades socioeconómicas; en aquellas de actividad agrícola – como Eridu–, que dependían del agua de regadío, idearon dioses con función paterna y materna al mismo tiempo, vinculados al agua. En las zonas de estepa, dedicadas básicamente a la ganadería y la caza dependientes, por tanto de la lluvia que hacía crecer los pastos... se destacaron los Dioses cósmicos encabezados por una pareja de ellos, representantes del principio masculino y femenino, polos complementarios de la fertilidad (2000:310).

Como vemos se ideó un panteón formado por diversas divinidades, diferenciadas por sus capacidades creadoras o no creadoras, posiblemente se aprovechó también, la multiplicidad de nombres y funciones de la Diosa, que fueron asociadas y asimiladas por sus consortes que usaron a su vez otros elementos, como se puede advertir en los aportes de Rodríguez.

Durante el II milenio a.C. el proceso de la creación pasó a ser descrita como el resultado de instrumentos de poder, como la palabra –un principio creador –, usados fundamentalmente por dioses masculinos que siempre iban acompañados de una pareja femenina. El cambio fue realmente trascendente, ya que la conceptualización de

la creación dejó de ser una atribución mística de la capacidad femenina de la Diosa y pasó a considerarse un acto consciente, voluntario y específico en el que intervenían dioses de ambos sexos; el concepto de principio creador permitió alejarse de la ancestral dependencia de la Diosa en cuanto principio generador único. Finalmente, un Dios varón todopoderoso pasó a acumular y detentar en exclusiva todos los aspectos de la generación (Rodríguez 2000: 359)

Dentro del proceso de la era patriarcal las divinidades femeninas quedaron en un segundo plano, porque se les atribuye algunas funciones relacionadas a la tierra, a los astros, o algunos elementos de la naturaleza, o a algunas cualidades humanas, como la sabiduría, fortaleza, justicia, o como plantea Merlin Stone “que en casi todas las áreas del mundo, las deidades femeninas fueron ensalzadas como sanadoras, distribuidoras de hierbas curativas, raíces, plantas y otras ayudas médicas, lanzando a las sacerdotisas que atendían los altares hacia el rol de doctoras fieles” (1994:177), que son cualidades hermosas, pero limitadas y subordinadas a un principio creador masculino, ya que la divinidad femenina se entremezcla en los elementos creados por lo que pierde completamente el sentido original de su ser dadora y generadora de vida.

El símbolo de la Diosa *Asherá*, también parece estar subyugado, porque el que crea es Yahvé Dios, y *Asherá* representada en los árboles sagrados de algún modo se hallan en un nivel inferior, porque es creada. Recordemos que en el segundo relato de la creación, si bien considera los elementos de la Diosa Madre (cf. 2:6), el agua; sin embargo el que crea todo tipo de árboles es Yahvé (cf. 2:8), aunque hay dos árboles que se diferencian. Ése dato nos lleva a sospechar: ¿será que esos árboles representasen a la Diosa?, ¿por qué están en el centro y son diferentes? Aunque en el mandato de no comer se hace mención del árbol de la ciencia del bien y del mal (Gn 2:17), que era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría (3:6). En el texto no se dice nada del árbol de la vida, sin embargo, tanto la vida, el bien y el mal (caos y orden, oscuridad y luz, sequía y humedad, muerte y vida) son atributos de la Madre Diosa.

Es evidente que con la entrada del patriarcalismo religioso se impone la trascendencia y se opaca la inmanencia de la divinidad en los elementos relacionados a la naturaleza, por ello surgen los mandatos a no acercarse a ella. Por otra parte, la resurgencia de la Diosa no sólo será subyugada, como lo vemos en el contexto del pueblo de Israel, ésta será violentamente

destruida porque amenaza el orden establecido por los poderes patriarcales: el sacerdocio y la monarquía que responde a los intereses de un grupo que detenta mucho poder.

2. *Las Diosas consortes*

La implantación de la agricultura, se hizo en un largo camino sin retorno, convulsionó totalmente el mundo y “nos lanzó hacia esa espiral que acabaríamos denominando civilización. Esta civilización surge con fuerza en el Próximo Oriente, ya que allí surgió la inmensa mayoría de los adelantos tecnológicos y transformaciones sociopolíticas y religiosas que dieron lugar a la civilización tal cual la concebimos todavía hoy día” (Rodríguez 2000: 285. 286). Implantándose una “ideología religiosa que funciona como fuente y legitimación de la dependencia común en relación con la aristocracia de los linajes de jefes y sacerdotes (Gandulla 2007:1). Todo esto hizo que se diera otro tipo de organización frente al crecimiento social que implicaba desarrollar nuevas formas de organización y regulación que completen las antiguas antes de reemplazarlas.

En el contexto señalado anteriormente, se puede observar que la Gran Diosa generadora del universo y madre de los dioses había disminuido su poder paulatinamente, hasta llegar a sumergirse en el anonimato, ya que las atribuciones de la Diosa pasaron a las divinidades masculinas estacionales que morían y resucitaban, de acuerdo al ciclo de la naturaleza, que “adquirieron las formas y maneras de los Reyes de cada territorio, mientras que las diosas absorbidas eran eliminadas o degradadas a ocupar puestos subsidiarios como esposas, hijas, o madres, o todo a la vez, de antiguos dioses de la vegetación que habían sido previamente sus hijos, sus amantes” (Rodríguez 2000: 352). Pero la fuerza de las divinidades masculinas adquiere mayor énfasis con la hegemonía de una cultura patriarcal que empieza a predominar con el establecimiento de la monarquía guerrera y la instauración de una sociedad jerárquica, tal como lo plantea Rosmary Radford.

A Dios se le moldea según la imagen de la clase patriarcal gobernante y se lo presenta dirigiéndose directamente a esta clase de hombres, adoptándolos como sus “hijos”. Ellos son sus representantes, los compañeros responsables del convenio con él. Las mujeres como esposas son simbólicamente reprimidas como la clase dependiente y servil. Las esposas, junto a los niños y sirvientes, representan la clase gobernada y la propiedad de la clase patriarcal. Esta clase se relaciona con los

hombres de la manera como estos se relacionan con Dios. Se establece una jerarquía simbólica: Dios – hombre – mujer (Radford 1994: 132)

En la relación de las Diosas vinculadas a sus consortes, se puede advertir que hay dos tipos:

- ✓ La primera tiene que ver con los Dioses mayores en la que sus consortes femeninas no tienen mucho poder, como es el caso de Zeus el Dios de guerra y rayo, el hijo divino por excelencia, el primero de los inmortales porque crece en el seno de su madre más auténtica, Gea, Tierra, y emerge de la lucha entre los poderes de (Urano y Cronos). Zeus es reconocido como padre creador. O el mismo Yahvé que arrebató completamente los rasgos creadores de la Diosa, por su función de creador.
- ✓ En cambio los Dioses menores vinculados a los poderes naturales tienen un fuerte vínculo a sus consortes y hasta dependen de ellas, por ejemplo Baal y Anat. Según Blázquez en los mitos relacionados a ellos, se señala que, “el carácter guerrero de Anatu, apoya siempre a su hermano (y consorte) Baal. Ambos están estrechamente vinculados, pues la Diosa guerrera está unida con el Dios de la tormenta, lo que explica otro aspecto fundamental del carácter de Anatu: su papel en la fertilidad, que Baal garantiza. Entre los semitas occidentales, los ritos de derramamiento de sangre son, con frecuencia, ritos de fecundidad y fertilidad” (2001:60). Por otra parte el carácter guerrero de la Anatu tiene que ver con la fragilidad de Baal, como lo muestra Xavier Pikaza.

Baal, es un dios cambiante, vencedor y vencido, destructor y destruido. Pero la diosa hermana Anatu aparece como principio de estabilidad sagrada; mientras que el varón varía (muere y resucita, domina y es dominado), ella se mantiene firme y permanente como signo de estabilidad original. En contra de la imagen dominante de tiempos posteriores (varón estable, mujer cambiante) (1996: 107).

La configuración de ambas divinidades, Baal y Anatu, ofrece la visión de un Dios/varón que cambia y de un Diosa/hermana (consorte) que permanece siempre vencedora. Pero estas configuraciones de las Diosas consortes son muy pocas, ya que lo que más imperó fue la inferioridad de las divinidades femeninas que nos llegaron hasta hoy completamente débiles y opacadas por la gran trascendencia de un Dios masculino, por ello nos parece importante rescatar el testimonio de Merlín Estone.

De alguna manera había asimilado la idea de que la tierra era invariablemente identificada como femenina, la Madre Tierra, aquella que pasivamente recibe las semillas, mientras el cielo era natural e inherentemente masculino, siendo su intangibilidad símbolo de la supuestamente exclusiva capacidad masculina de pensar en conceptos abstractos. Esto también lo había aceptado sin discusión –hasta que supe que casi todas las deidades femeninas del Cercano y Medio Oriente tenían el título de Reina del Cielo (Merlín Stone 1990:176).

Vemos que la Diosa perdió completamente su sentido original, de dadora de vida, y “vinculada a los poderes pacíficos e igualitarios del cosmos, expresados por la agricultura” (Pikaza 1996:15). Si subsistieron las atribuciones de la fertilidad – vida y en algunos casos la regeneración, sus expresiones rituales cambiaron completamente como lo podemos advertir en el escrito de Alicia Winters, “en las religiones del Antiguo Oriente en la que hacían uso de actos y mitos sexuales en el culto, contemplando la divinidad y la humanidad como unidas en una sexualidad que se extendía a través de los mundos natural y social, desde las cosechas y el ganado a través de los seres humanos hasta las parejas e dioses y diosas” (1993:30).

Mientras que las concepciones antiguas concebían la matriz de una realidad física – espiritual única, de la Gran Diosa, según Radford “el monoteísmo masculino empieza a dividir la realidad en un dualismo entre el Espíritu trascendente (mente, yo) y la naturaleza inferior y dependiente” (1994: 132). De esta manera nos encontramos con la dramática evidencia de una radical transformación social y cultural que cambió el sistema de creencias y valores. Ya que la tierra que antiguamente era considerada como la Madre antigua, fuente de fecundidad y vida y no tanto la realidad trascendente – el cielo. Pero las realidades celestes se imponen con el patriarcalismo, por lo que la tierra pasa a ser un elemento inferior, creado, de manera que el gran vientre es vista de manera dual – cielo y tierra, desde una relación jerárquica que maximiza el Cielo y disminuye la Tierra.

3. *Asherá la Diosa Cananea*

Las imágenes de la Diosa y sus símbolos llegaron a nosotras/os completamente denigradas, por ello no es raro que *Asherá* la Diosa principal de Canaán, como dice Croatto “no fue reconocida como tal, hasta el descubrimiento de los textos de Ugarit en 1929 y años

siguientes, por lo que era común negar su existencia fuera y dentro de la Biblia, mientras algunos investigadores la identificaron erróneamente con Astarté” (Croatto 2001:31), la Diosa del panteón de los fenicios occidentales, Diosa guerrera, de la caza, de los navegantes y vinculada a la fecundidad (estas dos últimas funciones podrían asemejarse a las funciones vinculadas a *Asherá*).

La memoria de *Asherá*, la Diosa Madre, no sólo reaparece como una Diosa principal en los textos ugaríticos, sino que es identificada en la Biblia, como la divinidad que compartió el espacio de Yahvé, el templo, a pesar de la fuerte represión ejercida por la religión oficial de Israel (2 Re 23:4. 6). A su vez su vinculación con Yahvé, es ratificada a través de los descubrimientos arqueológicos “que nos ha brindado material epigráfico del sur de Israel en que la Diosa aparece en una notable asociación con Yahvé” (Croatto 2001:30).

Los textos religiosos de Ugarit – Canaán, hallados en 1929 d.C., “permiten tener una visión muy clara del panteón (conjunto de Dioses) y de las ideas de sus habitantes sobre lo sagrado. Muchos términos técnicos del AT para ritos sacrificiales se encuentran también en aquéllos” (Croatto 1994:135).

Dentro de su panteón religioso este pueblo tiene a muchas Diosas y Dioses, sin embargo parece tener claro que el Dios supremo de Ugarit es *El* o *Ilu*, según Croatto a veces llamado, “el Benigno (*Lutpan*)”, descrito como un anciano con cabello blanco y barba es llamado “creador de las criaturas”, “padre de los hombres”, “el toro El”. La mayoría de los Dioses son hijos suyos” (1994:135). Junto a *El* (o *Ilu*), está su consorte *Atiratu* (*Asherá*, nombre que se halla en el AT), la “señora de los Dioses”, “Dama *Atirat* o *Atiratu* del mar”, ambos tenían una familia numerosa “no menos de setenta dioses y diosas, algunos de los cuales desatacarían mucho en la sociedad divina” (Wright 1975:134).

Si bien, *El* y *Atiratu* son las divinidades mayores, vemos que en la mitología Ugarítica una de las divinidades que resalta más es *Baal*, como “protagonista más evidente, un Dios vigoroso, activo enemigo y vencedor del príncipe Yam (mar), símbolo del caos, y de Mot, Dios de la sequía y de la muerte. Aquí se simboliza mítica y ritualmente el ciclo estacional

de sequía y lluvia” (Croatto 1994: 135). Junto a Baal está Anatu, ambos aparecen de varias maneras en Ugarit.

Dentro de la región oficial de Canaán vemos que hay una predominancia de la divinidad masculina, ya que se atribuye a *El*, el poder creador de las criaturas, de manera que su consorte *Atiratu*, tiene el papel de intercesora, como se puede apreciar en el relato del mito del cido de Baal, en la que intercede ante *El*, para que se construya el palacio de Baal.

Anatu - “Constrúyase una casa a Baal como (la de) los dioses, una mansión, sí, como (la de) los hijos de Atiratu”-. Y respondió la Gran Dama, Atiratu del mar: “Grande eres, Ilu (El), en verdad eres sabio, la canicie de tu barba de veras te instruye, alivio dando así a tu pecho. Ya que así podrá almacenar su lluvia Baal, hacer acopio de abundancia de nieve. Y podrá dar su voz desde las nubes, fulminando a la tierra sus rayos. Una casa de cedro le acabarán y/o una casa de ladrillo le levantarán” (Mito del palacio de Baal, en Blázquez 2001: 58)

Si *Atiratu* o *Asherá*, originalmente representaban a la Diosa madre originaria, para Wright, en la práctica sus funciones se mezclan frecuentemente con las que corresponden propiamente a las diosas de la fecundidad (Wright 1975:134), esto posiblemente se deba a las formas en la que se presentaba su imagen, a través de una serie de estatuillas femeninas desnudas, con las manos sosteniendo los pechos, el torso y piernas en forma de tronco o columna, encontradas en Palestina (ver imagen de *Asherá* en el anexo 4). Que de alguna manera se relacionan con algunos fragmentos de las tabletas de Ugarit.

*Voy a invocar a los dioses apuestos,
a los voraces ya de sólo un día,
que maman de los pezones de Atiratu,
de los pezones de la Señora
(KTU 1:23, 23 – 24 en Pikaza 1996: 103).*

Asherá al parecer es concebida como la Madre de leche abundante. Y “la gran diosa, vinculada a *Ilu*, es la dueña del campo, señora de la generación y el alimento (Pikaza 1996:103). Pese a que se atribuya a *Asherá* el título de la Gran Diosa, éste había de ser compartido con *El* (*Ilu*).

A finales del IV milenio a.C. los Cananeos habían establecido una cultura agrícola y sedentaria que prosperaba bajo la protección de diferentes epifanías de la Diosa y en torno a los fundamentales rituales de fertilidad, pero, hacia el 2200 a.C., los amorreos, otro pueblo semita de guerreros seminómadas y pastores, que adoraban a dioses varones de carácter celeste y astral, acabó con esa cultura e implantó a sus

dioses. Tal como era norma en todo el mundo de entonces, el dios El pasó a presidir la nueva reestructuración del panteón y las poderosas diosas Asherá y Anat, al no poder ser eliminadas, fueron desplazadas a la condición de consortes (Rodríguez 2000: 363)

En el panteón de Canaán se puede percibir que las Diosas *Anatu*, *Astarté* y *Asherá*, están relacionadas con el sexo y la maternidad, ya que cientos de placas de la diosa desnuda de la fertilidad fueron halladas durante la excavación de las ciudades cananeas, la exuberancia de los bustos o sus genitales, denotan su capacidad productora de vida, esto se debe posiblemente a que la “religión cananea giraba en torno a la fecundidad y el sexo. El culto, por consiguiente se orientaba ante todo conforme a la necesidad de lograr que la tierra los ganados y los seres humanos fuesen fecundos y fructíferos” (Wright 1975: 160).

Debido a la entrada del patriarcalismo es posible que su culto se haya desacreditado, ya que se la asoció a la hierogamia vinculada a la prostitución sagrada, tanto de mujeres y hombres que se practicaba fuertemente en los cultos cananeos, que hasta cierto punto ensombrecía y degeneraba la vida de los que se dedicaban a la función de la prostitución sagrada como lo parece percibir Alicia Winters, “la incorporación de la sexualidad en el culto glorificaba el sexo en forma mística pero lo deshumanizaba con degradantes prácticas sexuales. Los sacerdotes tenían el control sobre las funciones más íntimas del cuerpo humano. A la vez el culto justificaba un sistema social de opresión e injusticia, condenando a las mujeres de las clases bajas a entregarse a la prostitución común por motivos económicos (1993:30).

Por otra parte, parece que su culto fue practicado en el hogar como Diosa doméstica, que acompaña los procesos de fertilidad, según Wright, “la vida era un asunto desesperadamente serio, y era absolutamente necesario disponer de los medios adecuados para dominar las fuerzas que la rodeaban. De otro modo sería imposible vivir y prosperar. La religión, por consiguiente, se centraba en torno a una variedad de actos, regulados por largas listas de preceptos, cuyo objeto era llamar la atención de los dioses y lograr que hicieran prósperos los cambios del hombre” (1975: 159 – 160). Sin embargo, algunos textos bíblicos del AT, ubican a *Asherá*, en funciones sociales, porque se hallaba no sólo en los santuarios, sino también el templo, por lo tanto ella estaba en el centro político y religioso de Jerusalén (2 Re 23:6); por otra parte ella podía estar también asociada al nivel

económico, ya que se atestigua su presencia en los altos espacios geográficos de los agricultores (2 Re 23:14), donde posiblemente acudían a ella, para poder recibir no sólo los beneficios de la fertilidad de sus campos y animales, sino también su protección.

B. La presencia de Asherá en el pueblo hebreo

Nuestra aproximación a los textos bíblicos generalmente, está mediada por la idea de encontrar un texto monoteísta, porque encontramos en los libros legislativos, proféticos, históricos y sapienciales, una suerte de rechazo a todo tipo de imágenes y divinidades, por lo que cuesta aceptar que ese pueblo estigmatizado como monoteísta haya asumido en su vivencia religiosa la adhesión a otras divinidades, y por lo tanto hay cierta resistencia a asumir los textos bíblicos como la imposición de un monoteísmo. Sin embargo analizando el texto de 2 Re 23:4 – 14, nos asombra encontrar la presencia de la Diosa *Asherá*, que a simple vista y siguiendo los parámetros aprendidos de una cultura androcéntrica, es vista como un simple símbolo o una divinidad no trascendental ni significativa. Sin embargo en un acercamiento más profundo, a *Asherá*, es como contemplar una veta que se vislumbra en medio de las sombras de un pluralismo religioso que fue combatido por el monoteísmo.

1. Antecedentes de una libertad religiosa

Cuando nos acercamos a los textos del Antiguo Testamento pareciera que la religión del pueblo hebreo/judío se consolidó de una vez y para siempre bajo los fundamentos de los patriarcas y el éxodo, asumiendo así a una divinidad que promete descendencia, tierra buena y protección. Sin embargo esta imagen se fue consolidando con las diversas influencias que bebieron en su interrelación con otros pueblos.

Cuando Abraham y los suyos abandonaron la ciudad caldea de Ur (1728 – 1686 a.C.) también se llevaron con ellos los mitos religiosos mesopotámicos más importantes. Así, relatos bíblicos tan fundamentales como el de la creación o el del diluvio universal fueron copiados de la tradición sumeria; y el propio modelo de dios bíblico, Yahvé, reproduce el patrón del dios varón que entonces imperaba en Mesopotamia (Rodríguez 2000:303)

Por otra parte, no pensemos que el pueblo Hebreo que salió de Egipto no tuvo cierta influencia de las tradiciones vividas en Egipto. A su vez, a su llegada a la tierra prometida, introdujo aprendizajes del pueblo cananeo con el que le tocaría convivir. De ahí que se entiende que hayan adoptado ciertas formas rituales, y festividades religiosas. Por ello no es raro que en el AT la divinidad mayor de Canaán, *El*, haya sido equiparado por Yahvé, por la pluralidad de nombres atribuido a Yahvé que tienen cierto vínculo con *El*, divinidad de Canaán: *El Betel* (Gn 31:13); *El Berit* (Jue 9:46), *El Elyon* (Gn 14:18 – 22); *El Olam* (Gn 21:23); *El Sadday* (Gn 21:33; 28:3; 35:11); *El Roy* (Gn 14:18 – 22) (Blázquez 2001:239)

Como vemos, el pueblo hebreo en sus orígenes no tuvo problemas en equiparar a Yahvé con *El*, por las atribuciones que se le concedía a esa divinidad: “ser padre de todo lo que existe... , soberano y juez que mantiene el orden tanto del plano de los dioses como de los hombres” (Pikaza 1996: 102). Pero parece que una tradición posterior tuvo muchas sospechas con Baal, el Dios cosmológico vinculado a la lluvia, por ello se puede ver que hay un fuerte enfrentamiento entre los profetas de Baal y Elías (Cf. 18:16 – 46), en la que Yahvé arrebató completamente las funciones de Baal. Hasta cierto punto se puede decir que la figura de Yahvé elimina la presencia de los Dioses menores, a través de sus profetas, sacerdotes y reyes.

Por otra parte, el pretendido monoteísmo mosaico no existió, al menos como la Biblia lo describe y sostiene. El monoteísmo o la supuesta monolatría¹⁷ en la Biblia parece surgir a partir de la diferenciación cultural que se da con la alianza sellada en el desierto, pero analizando los textos bíblicos del AT se perciben los rastros de modelos cananeos, egipcios y mesopotámicos y asirios. Sólo a partir del retorno del exilio de Babilonia, se articulará el monoteísmo que fueron retroproyectados hacia los antepasados de Israel: los patriarcas y los hebreos liberados de la esclavitud en Egipto que hicieron alianza con Yahvé en el Sinaí/Horeb.

¹⁷ Tiene que ver con que la religión de Israel insiste en la unidad y exclusivismo del Dios nacional de Israel, Yahvé. La monolatría, supone una cierta concepción politeísta del mundo divino, en virtud de la cual se reconoce que otras naciones tienen otros Dioses que son nacionales, tal como se observa en el Dt 32:8.

Si el monoteísmo tuvo un proceso largo y con muchas trabas, se debe diferenciar la vivencia religiosa que tuvo el pueblo: por una parte se trataría del pueblo que busca una relación con lo divino que sea, más sencilla, más directa, menos abstracta, menos dogmática y mucho más cercana, que de alguna manera recoja su vida cotidiana, con menos intermediarios (sacerdotes). Por otra parte están los forjadores de una religión oficial que buscaron establecer el monoteísmo vinculado al culto, a las leyes y a la moral. Para los primeros lo que importa “es lo simbólico, lo imaginativo, lo emotivo, lo corporal, lo festivo, lo comunal pero a la vez personal” (García 2007: 3). Por ello paralelamente al culto estatal se mantuvieron las expresiones religiosas autónomas de las esferas de poder, con sus respectivos lugares de culto, como lo advertimos en 2 Re 23:5. En cambio para el segundo grupo, lo que importa es configurar una divinidad histórica enraizada en el recuerdo del éxodo y sus consecuencias.

En esta primera parte nos quedamos con algunos rasgos de los orígenes de la vivencia religiosa del pueblo, al final de este capítulo abordaremos la forma de cómo se instaura el monoteísmo y a qué costo.

2. Extirpación y resistencia de Asherá

Dentro del pluralismo o libertad religiosa del pueblo, una de las figuras divinas femeninas cananeas más nombradas es la Diosa *Asherá*, la Gran Diosa, que parece haber ocupado un lugar importante, por las diversas alusiones oficiales que se hace en los textos del Antiguo Testamento.

- ✓ Jezabel introdujo en Israel cuatrocientos profetas de *Asherá* (1 Re 18:19)
- ✓ Manasés hizo colocar su imagen en el templo (2 Re 21:7).
- ✓ Ajab plantó uno de estos árboles o erigió una estela en Samaria (1 Re 16:33).
- ✓ Lo mismo hizo Manasés en Jerusalén (2 Re 21:3).

El pueblo debía de estar muy familiarizado con este tipo de objetos, pues en la Biblia se encuentra constantemente la orden de cortarlos, quemarlos o derribarlos, pues suponían una causa de extravío para Israel:

- ✓ No tendrás otros dioses fuera de mí (Dt 5:7).
- ✓ ... quemaran en el fuego sus cipos, derribaran las esculturas de sus dioses y suprimirán su nombre de aquel lugar (Dt 12:3).

- ✓ No plantarás para ti como cipo ninguna clase de árbol, junto al altar de Yahvé tu Dios que hayas construido para ti (Dt 16:21).
- ✓ Yo derribaré en medio de ti tus postes sagrados y destruiré tus ídolos (Miq 5:13).

Cuando el pueblo hebreo llegó a Canaán parece que no fue indiferente al culto de la Diosa y popularmente la veneró en los diversos santuarios antes que los monarcas hebreos introdujeran la imagen de Asherá en el Templo de Jerusalén. Posiblemente, las y los hebreas/os recrearon la imagen de *Asherá*, pasando de la imagen que poseía en Canaán, la estatuilla de los pechos exuberantes, por la de los cipos o árboles sagrados, por ello nos parece importante distinguir el doble sentido que encierra el término de *Asherá*, como nombre de la Diosa cananea/israelita, y el “poste” sagrado que la simboliza.

Contra lo que algunos exegetas han sostenido y sostienen, el vocablo, cuando se refiere a un objeto que simboliza a la Diosa, no significa ni “árbol sagrado”. Cabe observar también que en su sentido más aceptado de “poste”, no es un objeto “idolátrico” sino un símbolo de la Diosa, o sea que es un objeto vegetal (relacionado con una de sus funciones, la de dar vida) trans-significado en símbolo que remite analógicamente a la Diosa misma en la dimensión que es experimentada (Croatto 2001:36).

Asherá es ella misma, su presencia y su trascendencia, y no un simple objeto cúllico, ya que en 2 Re 23: 4 hace referencia a sus objetos o utensilios de culto, en cambio en los vv. 6. 7 y 14 presentan en su dimensión personal.

Ordenó el rey a Jilquías, el sumo sacerdote y al segundo de (los) sacerdotes y a (los) guardias del umbral para sacar del templo de Yahvé todos los utensilios hechos para Baal y Asherá y todo el ejército de los cielos y los hizo quemar fuera de Jerusalén en campos de Cedrón y llevó su polvo a Betel 2 Re 23: 4.

Aquí cabe destacar que no se trata de la destrucción de *Asherá*, como lo será en los vv. 6 y 14, se trata de los utensilios hechos para *Asherá*, por lo tanto se trata de los objetos de su culto, que se hallaban en el templo de Yahvé, hasta sospechamos que los objetos de culto de *Asherá*, se encontraban en los espacios exclusivos a Yahvé, donde sólo los sacerdotes oficiales y entre ellos el sumo sacerdote, podría acceder.

El segundo sentido de *Asherá*, es el símbolo de la Diosa, los postes o árboles sagrados, como lo vemos en 2 Re 23:6. 7. 14.

Y expulsó a Asherá del templo de (la) casa de Yahvé fuera de Jerusalén a (el) torrente de Cedrón y la quemó en el torrente de Cedrón y la molió a polvo y envió su polvo sobre la tumba de los hijos del pueblo. vv. 6

Aquí cabe hacer un alto en el termino expulsar, no dice la sacó o quitó, sino la **expulsó** de la casa de Yahvé, parece que el símbolo representa plenamente a la Diosa, por otra parte los otros verbos que hacen alusión a ella, que es que se la **quemó**, y **la trituro** hasta convertirla en ceniza, hacen referencia a la destrucción de su símbolo, pero otro verbo que hace referencia a su presencia es que la **arrojó**, se puede decir que no bastó destruir su símbolo, sino que era preciso no sólo expulsarla del templo sino arrojarla a las tumbas, como señal de una salida definitiva de Asherá, fuera de Jerusalén lejos del Templo y por lo tanto lejos de Yahvé.

Por otra parte en el v. 7 la alusión a las mujeres que tejían mantos para Asherá, encierra las dos dimensiones, la adhesión a la presencia y al símbolo de la Diosa.

Y derribó las casas de (los) consagrados que estaban en (la) casa de Yahvé donde las mujeres tejían mantos (tejidos) para Asherá. vv. 7

Las mujeres que tejían seguramente estaban vinculadas al culto de la Diosa, el texto no dice cuál era el propósito para que esas mujeres tejiesen mantos, sin embargo podemos intuir que ellas, tejían mantos para cubrir sus símbolos, los postes o árboles sagrados. Parece que ese gesto de cubrir sus símbolos, tenía el fin de presentar el poste como un árbol fructífero y con ramas, que constituía a las dimensiones de la vida y la regeneración que representaban los árboles.

Es importante notar que tanto la presencia de la Diosa y su símbolo, adquieren un sentido indivisible en el templo de Yahvé, se podría decir que la Diosa al igual que Yahvé habitaba plenamente en el templo, con todo, sus objetos de culto, su símbolo y las mujeres que estaban a su servicio. Esta realidad, se puede percibir en los lamentos del profeta Ezequiel, porque Israel ha profanado el santuario (templo) (cf. Ez 5:11) y que se vuelve hacia otros cultos (Ez 8:7s).

Pero interesantemente, en los altozanos (altares construidos) que están según el texto, en frente de Jerusalén, se encuentra su símbolo, como representación de su presencia, que no

se limita sólo al espacio oficial, sino también salía a los alrededores, es decir cerca de la vida del pueblo.

Y destrozó estelas (monumentos hechos de piedra) y cortó las Ashéras y llenó sus lugares con huesos de hombre. vv. 14

Aquí el verbo *eliminó o cortó* (כרת) en el contexto del texto, contiene un sentido mayor, en el caso de *Asherá* como Diosa, adquiere la connotación de extirpar o aniquilar el símbolo, porque parece que el árbol sagrado se encuentra juntamente con una estela, como elementos de los altares. La tradición hace remontar la aparición de estos santuarios, que tenían como elementos un altar, una estela y un árbol sagrado; “Abraham plantó en Berseba (Gn 21:33) un tamarisco y Jacob levantó una piedra como estela, en Betel (Gn 28:19 – 22). Josué colocó una gran piedra bajo el árbol que está en el santuario del Señor en Siquem” (Jos 24:26) (Blázquez 2001: 241). Por lo que Horst Dietrich dirá que:

Con el paso del tiempo, la estela y el árbol sagrado fueron sacralizados y llegaron a ser de sustancia casi divina, esto se debe a que había cierta relación con las Diosas de la fertilidad, contra esta concepción arremetieron los grandes profetas de Israel (Am 3:14; Os 3:4; 4:12; 10:1 – 3; Mlq 5:12 – 1). Las reformas de Ezequías (2 Re 18:4) y de Josías (2 Re 23:6) liquidaron este peligro (Dt 16:21). Ya que Israel no encontraba a su Dios en imágenes, sino, en su palabra. . . . y en su intervención en la vida. Porque se pensaba que en la imagen plasmada se atenta contra la libertad de Yahvé, por ello “el mandamiento por el que se prohíben las imágenes rechaza la fijación plástica y la tipificación materializada de Dios; no debe existir una materialización definida, concreta, estática, de Dios” (1999: 186)

La presencia de *Asherá* en el culto hebreo, al parecer era tolerada y apreciada en la vida religiosa del pueblo de Judá, como también en los círculos oficiales, por ello encontramos sus huellas en los lugares altos considerados como los santuarios del pueblo y el Templo de Jerusalén; incluso podemos encontrar sus rastros en la organización del Reino del Norte (2 Re 23:15).

Las huellas que nos dan prueba de que las y los habitantes de Judá e Israel honraran y le ofrecieran culto a *Asherá*, es la señal de que la Diosa habría sido aceptada por la vivencia de un pueblo y no por una religión constituida por unos cuantos, que avalaban ciertas ideologías, políticas y económicas de una elite, como sucederá después del exilo de Babilonia. A su vez, su presencia refleja un innegable pluralismo en el culto y una

influencia denominada como “pagana” de la que difícilmente pudo librarse el culto yahvista. Aunque sus símbolos hayan sido extirpados con rigurosidad de los diversos espacios en las que estuvo presente, un dato que 2 Re 23:4 – 14 nos ofrece, es que los lugares donde estaba ubicado el símbolo de la Diosa, no eran declarados impuros, como se lo hizo con los lugares en los que se encuentran las otras Divinidades (vv. 5. 8 y 13).

En la religión oficial del poblado de la Biblia, el mundo está dividido entre puro e impuro, santo y profano, sujeto a la bendición y a la maldición. Dentro de esta manera de pensar la vida, “lo “impuro” era la forma más elemental en la que Israel percibía lo desagradable a los ojos de Dios” (Von Rad 1986:344). Por lo tanto el culto a Asherá no estaba dentro de este marco, sin embargo, otros elementos posiblemente la hicieron desagradable a los ojos de Yahvé y de las mujeres y hombres; pues ella fue “arrojada sobre las tumbas de los hijos del pueblo (2 Re 23:6), por otra parte se dice que se cortó o aniquiló las *Ashéras* y llenó sus lugares con huesos de hombre (2 Re 23:14). Ambas acciones reflejan su impureza, porque los “muertos estaban separados de la comunión de vida con Yahvé, y representaban el grado máximo de impureza” (Von Rad 1976:450).

Pero la acción de destruir los símbolos de la Diosa, no eliminaría su presencia, según el profeta Ezequiel, habían adherido a los “ídolos” en su corazón (cf Ez 8:7s). Si se destruyó el símbolo de *Asherá*, el árbol o tronco sagrado; no fue fácil erradicarla de la subjetividad, del corazón y afecto de las mujeres y hombres porque, según Mircea Eliade, “jamás un árbol ha sido adorado por sí mismo sino siempre por lo que a través de él se “revelaba”, por lo que implicaba y significaba... por lo tanto el árbol es venerado por su potencia que está cargado de unas fuerzas sagradas que tiene que ver con su regeneración, ya el árbol, muere y resucita innumerables veces (Eliade en Gandulla 2007: 24).

Las experiencias religiosas que logran trascender, resignifican los símbolos, si bien el árbol sagrado recoge las diversas funciones (vida, fertilidad y regeneración) de la Diosa Madre – *Asherá*, pese a que son destruidos vuelven a ser reconstruidos. Por ello en las costumbres de Israel, se la vuelve encuentra a los árboles de manera positiva, bajo la

asociación “agua – árbol”, en Ez 47, donde se describe la fuente maravillosa que fluía bajo el templo y que bordeaba los árboles frutales, lo cual revela un alto valor simbólico. Por otra parte en Ap. 22:1 – 2, se puede advertir una relectura del texto de Ezequiel.

Luego me mostró el río de agua de vida, brillante como el cristal, que brotaba del trono de Dios y del Cordero. En medio de la plaza, a una y otra al margen del río, hay un árbol de vida, que da su fruto doce veces, una vez cada mes; y sus hojas sirven de medicina para las naciones (Ap. 22:1 – 2).

Ambos textos hacen énfasis que las aguas que fertilizan a los árboles vienen del santuario, por ello los frutos de los árboles servirán de alimento y sus hojas serán medicina. Aquí los árboles y el agua están vinculados a Yahvé Dios, pero ambos elementos que representan a la Diosa subsisten y para las y los que tienen la imagen del símbolo en su corazón evocaran su presencia de manera subversiva.

3. Las huellas de Asherá

Siguiendo con nuestro acercamiento a la Diosa *Asherá*, acudimos a los aportes de la arqueología que nos revela algunos elementos que sustentan la presencia de *Asherá* junto a Yahvé el Dios celoso (Cf. Ex 34: 14). Para profundizar este tema nos parece importante seguir los estudios de Severino Croatto, entorno a los descubrimientos de las diversas inscripciones halladas en el territorio de Israel que reproducen invocaciones a “Yahvé y su *Asherá*”.

Croatto plantea que la arqueología ha brindado material epigráfico del sur de Israel en que la Diosa aparece en una notable asociación con Yahvé. Según Croatto, tres son los sitios arqueológicos que han proporcionado evidencias del culto a *Asherá* en el Israel monárquico, todos en el sur de Judá (Croatto 2001: 31 – 34).

- **Khirbet el Qom (1967):** el sitio está cerca de 15 Km. al oeste de Hebrón y unos 50 Km. al sudoeste de Jerusalén. La inscripción más significativa es la encontrada sobre un pilar en una tumba de los siglos VII – VII a.C. Una propuesta de los estudios es:

*Bendito sea Uryahu por Yavé
Su luz por Asherá, la que mantiene su mando sobre él.*

Se rescata de esta inscripción: la asociación de Yahvé con Asherá, y la calificación de la Diosa como protectora.

➤ **Kuntillet Ajrud (1976. 1978):** este sitio está a 50 Km. Al sur de Qades Barnea. Las inscripciones fueron grabadas sobre dos grandes recipientes para granos y líquidos (*píthoi*)

- ✓ En una dice: “*Yo te bendigo por el Yahvé de Samaria y por su Asherá*”
- ✓ En la otra se lee: *Dice: dile a mi Señor (...) “Te bendigo por el Yahvé de Temán, y por su Asherá. Que él te bendiga, y te guarde y esté con mi señor”*.
- ✓ Una tercera inscripción muy arruinada, en la que se reconocen los nombres de Yahvé y Asherá (“*su Asherá*”).

Lo que se rescata de estas inscripciones es que Yahvé se encuentra relacionado con ciudades, y por tanto con los santuarios locales, no se trata de santuarios cananeos sino israelitas y yahvistas. A su vez, la asociación de Asherá con Yahvé la presenta como su consorte. Esta afirmación no sería tan descabellada, si Yahvé equiparó a El (Ilu) la divinidad mayor de Canaán, cuya consorte era Atiratu o Asherá, el pueblo pudo haberla asumido como divinidad. La asociación de ambas divinidades, Asherá y Yahvé va más allá de lo que los textos bíblicos parecen sugerir.

Si bien hubo una asociación de Asherá a Yahvé por los rastros que la arqueología nos revela, llama la atención y desconcierta, el hecho de que Asherá se muestre siempre entre la presencia y destrucción en algunos textos de la Biblia.

Por un lado, parece que el vínculo agrícola de los clanes hebreos, hizo que su vínculo con la tierra, el agua y todos los elementos vinculados a la agricultura, no abandonasen fácilmente el arquetipo femenino, materno y amoroso de fertilidad cíclica que Yahvé no parecía poseer. Tal parece que poco a poco la Diosa comenzó a posesionarse en las tradiciones hebreas pero no faltaron los que, si bien toleraban el culto a la Diosa, no toleraban la intromisión de Baal el Dios de la lluvia con la que muchas veces se asociaba a Asherá.

Los Israelitas hicieron lo que desagradaba a Yahvé su Dios y dieron culto a los Baales y a las Ashéras (Jue 3:7).

Sucedió que aquella misma noche Yahvé dijo a Gedeón: Toma el toro de tu padre, el toro de siete años; vas a derribar el altar de Baal propiedad de tu padre y cortar el cipo¹⁸ que está junto a él. Jc 6:25

*... El altar de Baal estaba derruido, el cipo cortado; y el toro había sido ofrecido en holocausto sobre el altar recién construido Jc 6:28b.
La gente entonces dijo a Joás: “haz salir a tu hijo, y que muera, pues ha derruido el altar de Baal y cortado el cipo que se alzaba a su lado” Jc 6:30.*

La prohibición de su presencia, indica que durante mucho tiempo la Diosa fue un potente símbolo de vida entre los hebreos y su planta sagrada continuaba la larga tradición de la Gran Madre como Árbol de la Vida, por ello el árbol de la Diosa dio lugar al poste de madera para manifestar su presencia, la que fue prohibida y destruida.

Destruid sus altares, destrozad sus estelas y romped sus cipos (Ex 34:13).

...demolerán sus altares, romperán sus estelas, arrancarán sus cipos y prenderán fuego a sus ídolos (Dt 7:5).

Suprimirán todo los lugares donde los pueblos que van a desalojar han dado culto a sus dioses, en lo alto de los montes y en las colinas, y bajo todo árbol frondoso. Demolerán sus altares, romperán sus estelas, quemarán al fuego sus cipos, derribarán las esculturas de sus dioses y suprimirán su nombre de aquel lugar (Dt 12:2 – 3).

No plantarás para ti como cipo ninguna clase de árbol, junto al altar de Yahvé tu Dios que hayas construido para ti; y no te erigirás estela, cosa que detesta a Yahvé tu Dios (Dt 16,21).

Recordemos que en el libro de Deuteronomio ya hay una seria exhortación a no adorar ningún tipo de imagen, posiblemente responde a que se haya terminado de escribir tal como lo tenemos hoy por un grupo que intentó consolidar el monoteísmo después del exilio, por ello, Asherá la Diosa de la fertilidad, según Pixley, “para los “intelectuales” del exilio¹⁹ y sus descendientes, que eran sacerdotes y escribas, la fertilidad no era un problema vivencial y, por lo tanto, no era religiosamente importante. Ellos eran promotores celosos del culto de un solo Dios, Yahvé, y esta perspectiva marca profundamente nuestra Biblia” (2003: 68). Aunque el sentido más profundo de la fertilidad y la descendencia que se tenía

¹⁸ Es lo mismo que “poste” o árbol.

¹⁹ Los escritos del Antiguo Testamento llevan la impronta del grupo de elite que vivió el exilio babilónico del siglo IV a. C.

después del exilio, se subsumen dentro de los atributos del Dios masculino, texto como el de Is. 49:20ss, y otros podrían delatar ése fenómeno.

Por la fuerte insistencia de derribar los altares en los que se encuentra el cipo o árbol sagrado, o por la prohibición de no plantar como cipo ninguna clase de árbol, podemos apreciar que la devoción a la Diosa era más extensa y popular, experiencia que seguramente preocupó antes, durante y después del exilio babilónico, a los que defendían una identidad yahvista.

Al parecer el tiempo de la adhesión a la Diosa de manera oficial se dio desde el rey Gedeón hasta la destrucción del Templo de Jerusalén, que transcurrieron más de seis siglos en los que los líderes y el pueblo hebreo practicaron el culto de la Diosa junto a Yahvé. En los libros de los Reyes tenemos un registro sobre el crecimiento del culto de *Asherá* y su constante retorno luego de alguna reforma promovida por los profetas y otros grupos que apostaron por la fidelidad a Yahvé, reforzando la idea de que la adoración a la Diosa enfurecía a Yahvé.

- ✓ Roboán hijo de Salomón y su madre Naáma, *“construyeron santuarios, estelas y cipos en toda colina elevada y bajo todo árbol frondoso”* (1Re 14:23)
- ✓ *Llegó a retirar a su madre la función de Gran Dama por haber hecho un objeto abominable para Asherá* (1 Re 15: 13)
- ✓ A la vez que se menciona los 450 profetas de Baal, una glosa hace referencia a los 400 profetas de Asherá (1 Re 18:19).
- ✓ *Se erigieron estelas y cipos sagrados sobre toda colina elevada y bajo todo árbol frondoso* (2 Re 17:10), el contexto de este texto hace referencia a la caída del reino del Norte.
- ✓ *Abandonaron todos los mandamientos de Yahvé su Dios, y se hicieron ídolos fundidos, los dos becerros y un cipo sagrado. Se postraron ante todo el ejército de los cielos y rindieron culto a Baal* (2 Re 17:16).
- ✓ (Ezequías) *Él fue quien retiró los santuarios, derribó las estelas y cortó los cipos sagrados...* (2 Re 18:4a)
- ✓ (Manasés) *Reconstruyó los santuarios que su padre Ezequías había destruido; erigió altares dedicados a Baal y fabricó un cipo sagrado como había hecho Ajab, rey de Israel* (2Re 21:3). *Fabricó la imagen esculpida a Asherá y la instaló en el templo* (2Re 21:7)

Los textos mencionados nos llevan a pensar que durante el tiempo de la monarquía, tanto en el templo, las ciudades como en las aldeas y montañas había muchas *Ashéras*, locales,

imágenes talladas, plantadas como árboles en los sembrados e instaladas en el templo, que de alguna manera refleja la resistencia de abandonar su culto.

Por ello vemos que cuando Jeremías amonesta a un grupo en el exilio por continuar adorando a la Reina del Cielo (*Asherá*, asociada a *Astarté* como la señora del cielo) y la sentencia del castigo de Yahvé, los hombres y mujeres le respondieron:

...En eso que nos has dicho en nombre de Yahvé, no te hacemos caso, sino que cumpliremos precisamente cuanto tenemos prometido, que es quemar incienso a la Reina de los Cielos y hacerle libaciones, como venimos haciendo nosotros y nuestros padres, nuestros reyes y nuestros jefes en las ciudades de Judá y en las calles de Jerusalén, que nos hartábamos de pan, éramos felices y ningún mal nos sucedía. En cambio, desde que dejamos de quemar incienso a la Reina de los Cielos y de hacerle libaciones, carecemos de todo, y por la espada y el hambre somos acabados (Jr 44: 15 – 18).

Según, Albertz “la palabra *‘āšērā*, aparte de representar un símbolo empleado por el Antiguo Testamento, hace referencia a la diosa homónima, *Astarté* (cf. 1 Re 15:13; 2 Re 21:7)...” (1999:160). A su vez el autor dirá que en los primeros tiempos, la diosa *Astarté*, que por influjo asirio, fue sustituida por *Ištar*, bajo la figura de la “reina del cielo” (Ibid. 396). Por lo tanto *Asherá* y *Astarté* al estar relacionadas bajo los atributos de la fertilidad y sus dimensiones cíclicas de la regeneración (vida y muerte) posiblemente eran asociadas con mucha facilidad, ya que ambas acogen los atributos de la Diosa Madre.

Después de hacer un recorrido general por algunos textos del Antiguo Testamento vemos que la presencia de *Asherá* no pasó desapercibida, de todos modos habrá que hacer un análisis más exhaustivo de los textos de manera que haya mayor información sobre la vivencia del pueblo vinculada a *Asherá* que convive con Yahvé en los diversos espacios.

4. La pervivencia de la Diosa

Pese a la teología difundida por los profetas y que fue reelaborada por los escribas del post-exilio varios siglos después del culto de la Diosa en Israel y Judea en la “que se insistía en asegurar que las desgracias sufridas se debía a la infidelidad del pueblo que había adorado a la Diosa, sus hijos y consortes, provocando la ira de Yahvé que castigó a la nación permitiendo que los dos reinos cayeran en manos extranjeras” (Bernardo 2003:1), no

lograron eliminar la presencia de la Diosa, aunque las diversas reformas religiosas que emprendieron algunos reyes con tanto rigor resquebrajaron las concepciones religiosas del pueblo campesino, y con ella las figuras femeninas de las Diosas que representan la vida (fertilidad unida a la tierra) y la muerte.

Si bien, destruyeron sus símbolos parece que no lograron alejarla del afecto y la vivencia de las mujeres y hombres, por ello su ser no sólo se hizo trascendente, sino que también se hizo tangible en algunos elementos relacionados a la vida, a la tierra, a la fertilidad, de manera que los mismos profetas y sacerdotes tuvieron que articular de manera análoga ciertas metáforas femeninas para atribuirles a Yahvé como cualidades propias, ya que el yahvismo monoteísta carecía del toque femenino que era importante en la vida cananea y nada podía reemplazar a la Diosa en sus funciones sagradas. Por lo que se encuentra diversos textos en los que se hace mención a las funciones de una madre (Cf. Is 42:12 -14; 45:9; 49:14 – 15; 63:15 – 16; 66:13; Sal 25:6; 103: 13; 116:5; Os 11:1 – 8; Jer. 31:20; Prov 8:22 – 26; 31.10. 26. 30; Eclo 24:9). Sin embargo esos atributos eran limitados, ya que lo que primaba para la religión oficial era el cumplimiento de la Ley (Dt 5:6 – 10).

A lo largo del proceso religioso que vivió el pueblo hebreo/judío, el judaísmo comenzó a diferenciarse de las religiones de Cercano Oriente al enfatizar los aspectos morales e intelectuales de la religión contenidos en la Ley por encima del lado femenino y emocional de lo sagrado. La justicia y dignidad humana predicada por los profetas cuando el pueblo estuvo esclavizado es otro elemento del judaísmo del post-exilio que Occidente recibió como una importante herencia ética.

Pero los profetas que clamaron por la justicia y la liberación no cuestionaron las prerrogativas patriarcales del varón sobre la mujer que su Dios monoteísta expresaba, aunque defendían a viudas, pobres y esclavos de la opresión de los hombres dominantes, utilizando los himnos sumerios de la Diosa pre-patriarcal para presentar a su Dios como una deidad justa y compasiva (Bernardo 2003:1)

Por otra parte no es pura casualidad que la monarquía haya permitido instalar los troncos sagrados, como figuras de la Diosa de la fertilidad, ya que de alguna manera tiene que ver con lo que afirma Rodríguez.

En la época de la formación de la monarquía, los soberanos se arrogaron algunos de los servicios de la Diosa y con ellos parte de su poder, y se representaban a sí mismos con los símbolos ligados a ella. Llevan el jarro del agua de la vida; riegan el árbol de la vida. Es muy probable que este avance coincidiera con el cambio de concepto de la Diosa de la fertilidad: es decir, que ahora tenía que contar con un consorte masculino para iniciar su fertilidad... El centro del poder ha pasado claramente de la mujer al hombre, pero no se puede ignorar el reino de la diosa; hay que honrarlo y pacificarlo (Rodríguez 2000: 349)

Después de haber abordado la presencia de Asherá en el contexto del Antiguo Testamento. Nos parece importante rescatar la sospecha de Xavier Pikaza ‘lo significativo no es que dentro del AT se conserven aún huellas de una Diosa (o de diosas). Lo significativo es que sean tan pobres esas huellas’ (2006:3). ¿A qué se debe que haya muy pocas huellas? Posiblemente el pueblo de Israel, vivió una gran revolución o reforma religiosa en la que ha logrado borrar casi todas las huellas de una concepción materna, en un cambio radical de tipo religioso, que haya empezado hacia el siglo XII a. C. y que culmina con los últimos profetas, en el tiempo del exilio (s. VI y V a. C.), a fin de restablecer una sociedad basada en la organización religiosa que se impone a la fuerza.

5. Del pluralismo al monoteísmo

La reforma religiosa de Josías en el texto de 2 Re 23:4 – 14, refleja claramente los antecedentes de una libertad religiosa, que se expresan en los diversos cultos a las que hace referencia el texto.

Templo:

- v. 4 Utensilios de culto de Baal, Asherá, y todo el ejército del los cielos.
- v. 6 Asherá en el templo.
- v. 7 Mujeres que tejían mantos para Asherá en el templo.

Judá – Jerusalén:

- v. 5 Los sacerdotes “paganos” de Judá y alrededores de Jerusalén, que habían puesto los reyes de Judá, al servicio de Baal, el sol, la luna, las constelaciones y todo el ejército de los cielos.
- v. 8 Los sacerdotes que quemaban incienso en los altozanos contruidos fueron convocados a Jerusalén.
- v. 10 Declaró impuro el quemadero de Moloc.
- v. 11 Hizo desaparecer a los caballos del sol y sus carros.
- v. 12 Derribó altares
- v. 13 Destruyó los altares, de Astoret, Kemos, Milcom.

v. 14 Despedazó estela y cortó la *Asherás*.

Por la mención de las diversas divinidades y elementos de sus cultos, parece que hubo una convivencia tolerante con las diversas expresiones religiosas en Jerusalén. Según Von Rad:

“Los cultos antiguos se toleraban pacientemente y daban a los participantes de su culto plena libertad para asegurarse, al mismo tiempo, la bendición de otras divinidades. No era raro que los santuarios fueran considerados lugares para una adoración simultánea, y así en el templo dedicado a un Dios determinado se ofrecían a la vez sacrificios a otra divinidad diferente” (1986: 267).

Esa tolerancia se puede advertir en el 2 Re 22:5 – 7, Josías tiene una adhesión fuerte al templo por ello apoya su reparación y al parecer lo asume con todo lo que está dentro, porque en un principio parece limitarse sólo a la restauración o refacción del templo. Hasta que surge el libro de la ley que desencadenará en una extirpación religiosa, no sólo al interior del templo, sino también en los alrededores de Judá – Jerusalén y que se extiende al reino del norte, Israel, aprovechando el debilitamiento del imperio Asirio. Por lo tanto nos atreveríamos a decir que la necesidad de una reforma religiosa, no surge de la iniciativa de Josías, sino del libro de la alianza, que fundamentó la reorganización política-religiosa y toma de poder de algunos sectores, por ejemplo el de los sacerdotes ya que su presencia o influencia puede verse reflejada en la figura de Jilquías (sumo sacerdote).

No cabe duda que la reforma de Josías tuvo una relectura completamente intencionada por parte de la clase sacerdotal y profética que reorganiza el pueblo en torno a la identidad del linaje elegido por Yahvé Dios de todas las naciones. Por ello el domino de los sacerdotes se impondrá en los siglos posteriores a la restauración del pueblo, donde se gesta la idea de un Dios que se sobrepone sobre todas las otras divinidades de los otros pueblos, adquiriendo un carácter trascendente, omnipotente y omnisciente, es decir, “Dios se independiza de este mundo y aparece como trascendente. Ya que en tiempos anteriores y prácticamente en todas las restantes religiones, el mundo está sacralizado, apareciendo como un tipo de “jardín mágico”: un lugar donde se expresa y se contiene lo divino” (Pikaza 1991:119)

La trascendencia abstracta de Yahvé formulada por una elite pensante, hace que haya una diferencia entre creador y creación, de manera que las Diosas y las otras divinidades vinculadas a la naturaleza en el contexto judío quedaron como creación. El único que trasciende todo el mundo es Yahvé Dios, tal como lo encontramos en el relato de la Gn 1 –

2:4a. Es el Dios que trasciende al sexo y a la maternidad. Por lo tanto hay una desvinculación del sexo del ámbito religioso que constituye una de las aportaciones principales de la historia israelita, como ejemplo claro tenemos el texto de Óseas, la comparación de Dios como esposo del pueblo o en los textos de Isaías que presenta a Dios como la madre. A partir de esos planteamientos la sexualidad de las personas sobre todo de la mujer queda completamente relegada.

Yahvé se presenta por encima de las cosas y personas de este mundo, de manera que no se puede pensar ni construir una imagen de su vida o de su fuerza (Ex 20:4). En este primer plano de Dios nos hallamos separados de él: como si Dios mismo no existiera en el nivel de la experiencia inmediata de la vida. Por eso no podemos fijarle en ningún rasgo de la tierra, no podemos dominarle con palabras o figuras, dentro de la historia.

Pero Dios pese a que no se deja ver-tocar, habla; a Dios no se le encuentra entre las cosas del mundo, pero él mismo puede revelarse a través de su palabra, por ello el segundo relato en Gn 1, todo surge a raíz de la palabra. Así, su lejanía se convierte en expresión de plena cercanía, habla y se acerca desde el fondo de su misma trascendencia (aunque algunas veces usa muchos medios, la zarza, el agua, la comida (maná), la brisa suave, a las personas (profetas). Si bien, la palabra es una forma de cercanía de la divinidad abstracta y trascendente, no es palpable, es lo que se rescata de la religión de la Diosa, donde la divinidad se halla en las múltiples dimensiones de la vida, donde surge la relación entre todos los seres. Por lo tanto no se puede pensar que la trascendencia divina que se aleja completamente de la vida de la creación, pueda lograr establecer una relación cercana con su creación.

La trascendencia del Dios único, parece afectar sobre todo al pueblo que tenía un vínculo fuerte con la tierra, es decir, aquellos y aquellas que se dedican al trabajo de la agricultura en pequeña escala, y que se adherían de manera plena a los cultos de las divinidades cosmológicas y entre ellas a *Asherá*, Madre de la vida; aunque este pueblo haya recibido la influencia religiosa de Canaán, tuvo que haber un motivo más fuerte para que la vigencia al culto de la Diosa permanezca a lo largo de su historia. Si bien la Gran Diosa, a la que

representa *Asherá* no es una divinidad política como se presentó a Yahvé, vemos que ella estaba muy vinculada a la vivencia cotidiana, pero a la vez trascendental, ya que no puede hablarse de una vida digna que se da a través de las cosas más esenciales, como es la comida, la fertilidad de la tierra, la procreación de los animales, la lluvia, etc. Si bien, todas estas manifestaciones pueden ser algo muy limitadas, pero para la gente vinculada a la agricultura, como parecen ser las mujeres y hombres invisibilizadas/os en la Biblia, tiene que ver con los elementos vitales.

Parece indiscutible que el monoteísmo surge al final de un largo proceso dificultosamente recorrido. Y los textos bíblicos indican con claridad algunas de las dificultades halladas: La inclinación natural y explicable del pueblo israelita hacia los cultos naturalistas, el aprovechamiento de estas tendencias por parte de sus gobernantes, preocupados de aglutinar posiblemente a los diversos pueblos que estaban bajo su dominio y consolidar así sus reinos. Posiblemente hasta el exilio a Babilonia, el pueblo de Israel haya vivido cierto pluralismo religioso. Recordemos que todas las regiones en las que se ubica el pueblo de la Biblia (Mesopotamia, Egipto, Canaán, Asiría, Siria) tenían como divinidades a Diosas y Dioses, por lo tanto se puede deducir que se compartía una cosmovisión religiosa común.

Este destierro marcó profundamente a la religión hebrea, cuyas tradiciones, durante este período, se pusieron por escrito. A partir de ese momento, destruido el templo de Jerusalén y desaparecido el sacrificio, la palabra de Yahvé –que ya había sido puesta por escrito en cierta medida– alcanza una gran importancia. La historia sufre un proceso de reinterpretación, posible gracias a que la política persa era de una gran generosidad para con los pueblos vencidos, pues les permitía cumplir libremente los preceptos de su religión. . . Es entonces cuando se afianza la creencia de que Yahvé es el único Dios, creador y conservador del mundo, que ha elegido a Israel para convertirlo en su pueblo (Blázquez 2001:236 – 237).

Aunque se puede evidenciar que la religión de Israel insiste en la unidad y exclusivismo del Dios nacional de Israel, Yahvé. Sin embargo se puede considerar que su pensamiento apuntaba hacia la monolatría, que supone una cierta concepción politeísta de la divinidad, que reconoce a las divinidades de otras naciones que son nacionales y que Yahvé es la divinidad de sus antepasados (Cf. Ex 3:6) y de ellos, que son el pueblo elegido por Yahvé.

Por último, el panteón patriarcal, gobernado por deidades masculinas –especialmente el dios del trueno, el dios del cielo resplandeciente, el dios de la muerte y de los infiernos

forjado a lo largo de un proceso de supresiones e imposiciones, no se trata de una evolución, sino de un choque, como lo plantea Marija Gimbutas, “algunos arqueólogos lo rebatirán, pero bajo mi punto de vista, fue una colisión, no una evolución de la cultura patriarcal desde la cultura matrilineal, pacífica y amante del arte” (1994:191).

Conclusiones

Después de haber andado tras las huellas de la Diosa, y por ella la pervivencia de la Diosa *Asherá*, surge una nostalgia profunda de haber vivido casi al margen de la presencia divina de la Madre, se puede decir que la superposición de la tradición patriarcal que se dio casi a la fuerza y con violencia en las diversas etapas de la historia de la humanidad que de algún modo perturbaron no sólo en nuestro ser de mujeres, sino también nuestro cuerpo. La violencia ejercida a los diversos símbolos de la Diosa por las diversas instancias políticas y religiosas que quisieron validar su poder bajo la hegemonía de una divinidad masculina, también afectaron nuestros cuerpos que hoy reclaman ser liberados de los ropajes que nos fueron impuestos por la tradición patriarcal de las religiones.

El recorrido por algunos textos bíblicos relacionados a 2 Re 23:4 – 14, que de manera negativa nos presentan la lucha incesante de la destrucción de los diversos cultos de las divinidades que alejaban al pueblo de Yahvé, podemos decir que esos indicios nos presentan una religión compartida como parte de un contexto cultural común. Y que el monoteísmo o monolatría, se dio en el proceso histórico de su consolidación como pueblo, que lo llevó a “diferenciarse” de su entorno, con el resultado de un monoteísmo estricto, que optó por un Dios masculino, del cual somos herederas/os.

Queda el desafío de profundizar con mayor profundidad la presencia de la Diosa descrita en el AT., y hacer una búsqueda en documentos extra bíblicos y arqueológicos, tarea que de alguna manera requiere analizar los diversos aspectos de la vida del pueblo de hebreo/judío. Pero sobre todo queda un desafío inmediato, empezar a reconstruir los

textos bíblicos que muestran de manera negativa la presencia de la divinidad femenina, para restaurar no sólo la fe de las mujeres y hombres de la Biblia, sino también restaurar nuestra fe en la Madre Diosa, que se resiste al ropaje que patriarcalismo le impone.

IV. ¿ES POSIBLE HABLAR DE LA DIOSA HOY?

Después de analizar el texto de 2 Re 23:4 – 14 no sólo pudimos apreciar el pluralismo religioso que vivía el pueblo hebreo/judío, sino que encontramos el filón femenino de la divinidad. Para algunas o algunos descubrir a *Asherá* en el templo junto a Yahvé posiblemente sea un descubrimiento que cambie la concepción solitaria de Yahvé. Sin embargo, llegamos a este capítulo con todos los elementos analizados en el texto, que nos dejan muchas sospechas, ya que la destrucción y extirpación violenta de *Asherá* y sus símbolos, ministras y objetos de culto, por el poder religioso y político, tiene que ver con la intención de querer sacar la presencia de la Diosa y sus símbolos de la experiencia religiosa del pueblo, a fin de establecer su diferencia frente a los otros pueblos; pero detrás de esos actos violentos encontramos también la resistencia de un pueblo y junto a ellas y ellos, la presencia indomable de la Madre – Diosa.

Abrir la puerta de nuestra vida a la sorprendente presencia de la Diosa, al principio genera miedo, confusión y desconfianza porque nos es desconocida; ya que ha sido imposible escapar a la tradición patriarcal que se nos transmitió en la cultura, la familia, la escuela, la iglesia, y hasta la enseñanza teológica y bíblica, que nos alejaron de ella y nos hicieron ver sus símbolos y manifestaciones como maléficas y fuera del plan liberador de Dios. Por ello no es extraño escuchar a algunas mujeres que reivindican el papel y protagonismo de la mujer en la iglesia, decir que les cuesta mucho pensar en la posibilidad de la fe en la Diosa, o algunas consideran esta posibilidad como un atentado a su fe cristiana y a sus reivindicaciones.

Hoy los aportes de mujeres y hombres sensibles a la presencia de la Diosa, y críticas frente a las estructuras generadoras de muerte y opresión, nos ayudan a hacer una relectura de la historia de las primeras humanas y los primeros humanos, que quedaron al margen por considerarlos poco evolucionados, por lo que sus vivencias y sus creencias no fueron tomadas en cuenta; pero hoy, resurgen del anonimato y van tomando la palabra a través de

otras sensibilidades que nos desafían a acoger las experiencias religiosas ancestrales de los diversos pueblos, en los que se concebía a la divinidad desde la perspectiva femenina.

Para dejar pasar a la Diosa a nuestra vida es preciso familiarizarnos con sus susurros y su voz, como propone Analía Bernardo:

Oír la voz sagrada de la Diosa que no escuchamos debido a interminables discursos de ciertos Dioses, pero que poco a poco estamos recuperando de diversas maneras. Las mujeres estamos redescubriendo textos de tradiciones olvidadas, perdidas y negadas, creando otros nuevos para volver a cantar como las musas un canto de vida (2003: 1)

Sin embargo, solamente el despertar de la conciencia de mujeres y hombres que quieren salir de la opresión de un sistema que se impone con autoritarismo puede forjar otros caminos que contrarresten al sistema que no sólo atenta a la vida de las humanas y humanos y la de las/os otros seres, sino también al vientre en el que habitamos y por el que vivimos.

El retorno de la Diosa tiene que ver con la liberación de las imágenes femeninas relacionadas con lo sagrado: la mujer, la tierra, el agua, la vida, la luna, la vegetación. A su vez, en nuestros contextos Latinoamericanos, tiene que ver con escudriñar en los escombros de los imperios grandes (Inca, Maya, etc.) y la extirpación de la conquista europea, su imagen subversiva que sobrevivió a la violencia de los sistemas patriarcales.

Para iniciar este capítulo me uno a Ivone Gebara cuando afirma que recuperar las experiencias fundamentales implica “un proceso que no trata de un esfuerzo racional de comprensión del mundo, sino de una educación en la forma de sentir el mundo” (Gebara 2003:102). De eso se trata el retorno de la Diosa, de saber sentir con profundidad las marcas fuertes que está dejando el sistema patriarcal y kinarcal avalado en una divinidad masculina, en la vida de mujeres y hombres, de la naturaleza, del cosmos, y de las y los otros seres. Se trata de una indignación que nace desde las entrañas y que moviliza todo nuestro ser y nos invita a configurar otras formas de concebir la vida, nuestra fe, nuestro mundo.

A. La vinculación de la cosmovisión andina con la Madre Tierra

Yo soy Sedna, la Diosa del mar, la creadora de los inuit del Ártico y entre los navajos soy la Mujer Cambiante, Diosa araña de la creación, madre del Cielo y la Tierra. Soy la Bisabuela Wakan de los sioux, la Mujer Bisonte Blanco de los lakotas y la Mujer del Peyote de los huicholes.

Soy Ixchel, la Diosa luna de los mayas y Tonacayohua, la Diosa cielo de los totonacas. Los mejicas me llamaban Señora de la Falda de Jade y Señora de la Falda de Serpientes porque producía la vida, la muerte cíclica y la regeneración.

En Centroamérica, me han celebrado bajo el nombre de Flor Emplumada, la Estrella que humea en el bosque, patrona del amor, la sexualidad, los códices y las artes.

En Colombia soy Bauche, la Diosa serpiente creadora en la laguna de Iguapé y en las selvas soy Nungu, la fértil Diosa que danza en los campos de yuca plantados por las mujeres jíbaros. Los incas me llamaban Pachamama y me reconocían en mis hijas: Saramama, Cocamama, Axomama, Coyamama y Sañumama.

Soy la Mujer Jaguar de los Andes y la Jaguar Negra del Amazonas. En las costas del Brasil y del Uruguay me llaman Iemanjá, la Diosa luna que emerge del mar. Y para los tobas del Chaco paraguayo y argentino soy Aquehua, la diosa sol que bajó a la tierra para engendrar a los primeros seres humanos y regresó al cielo para nutrir la vida.

Soy la Sirena del Paraná y la Doncella de la Yerba Mate. Entre los pampas soy la Llorona, la Luz Mala de los huesos y la Vieja vestida de Novia. También he sido la Telesita y la Difunta Correa.

Entre los araucanos soy el Espíritu del Pehuén, la Diosa Madre de los mapuches. Danzo, canto, profetizo y curo con las machis, únicas sacerdotisas activas de esas tierras. Y con máscaras sagradas estuve danzando con las onas y yaganes de la austral Tierra del fuego.

Soy Muchas y Soy Una. Soy la Pachamama.

Analía Bernardo (publicado en la Agenda de la Mujer 2001, Adeuem, Argentina, En Milenia Web y en la Red RIMA)

La vigencia de la Diosa en los pueblos de nuestro continente nombradas e identificadas de diversos modos, nos vinculan a las creencias que sobrevivieron no sólo a la evangelización que acompañó a la conquista europea, que pretendió extirpar todas las experiencias religiosas de nuestras ancestras y ancestros, sino también a la vigencia de los imperios grandes de Latinoamérica que buscaron implantar su hegemonía y poderío a través de la supremacía de una divinidad masculina.

Sin embargo, el período que violentó la vivencia religiosa de los pueblos y porque no decir el sentido mismo de la vida de los pobladores de Latinoamérica fue la extirpación del “universo simbólico religioso” (Croatto 1992: 40), con la llegada de los conquistadores y todas las iniciativas de evangelización, ya que el Dios de los misioneros y el de los conquistadores era el mismo que el AT presenta como enemigo de todos los Dioses/as del entorno. De algún modo este proceso puede releerse de manera paralela a 2 Re 23:4 – 14, sobre todo en el sentido en el que se destruyó todos los elementos y personas que representaban a las diversas vivencias religiosas.

La extirpación de la idolatría tenía que ver como bien lo dice Croatto, “con los símbolos, y con algunas prácticas, simbólicas a su vez” (1992:38), por lo tanto se consideraban como “idolatría natural” los astros, ríos, montañas, árboles y otros elementos de la naturaleza (cf. 2 Re 23:6), y como “idolatría artificial” los que tiene que ver con la adoración de objetos hechos, las huacas²⁰ o el culto a los muertos y los oráculos de los caciques y sabias/os, en los sueños, y todas las manifestaciones religiosas ancestrales (cf. 2 Re 23:5. 7 – 14). Por lo tanto todos los símbolos y prácticas deberían ser destruidos y los diversos ministerios de las sabias/os deberían ser limitados en sus ministerios (cf. 2 Re 23: 5).

Sin embargo, la pretensión de suprimir los símbolos (lugares y elementos sagrados) ancestrales y la supuesta imposición de la cruz y posteriormente la edificación de los templos cristianos, para purificar los espacios sagrados de los diversos pueblos a fin de cristianizar a las y los indígenas no tuvieron resultados prósperos. Porque al finalizar las grandes campañas de “extirpación” atestiguadas en los documentos de los tres Concilios Limenses (1551, 1567 y 1582-3), se evidenció que la resistencia religiosa mantuvo de pie a las y los indígenas, porque su espiritualidad era parte de su vida cotidiana, se puede decir que era su vida misma, como lo sigue siendo hasta hoy.

Por ello no se puede hablar de un sincretismo religioso en Los Andes, sino de una religión compartida. Muchos de las y los indígenas, no pudieron rechazar los valores religiosos predominantes y decisivos para la estructuración de la sociedad colonial que los excluía

²⁰ Lugares Sagrados, edificados en forma de pequeños montículos o rocas asumidas como sagrados.

cada vez más, por ello fingían aceptar la religión oficial, pero plasmaban en las imágenes del cristianismo sus propias imágenes religiosas, porque sus corazones seguían adheridos firmemente a sus Dioses y Diosas, de manera que vivieron clandestinamente su propia religión en los templos y santuarios edificadas sobre los santuarios precolombinos. Un ejemplo claro es el relato de la celebración de la fiesta del Corpus Christi que se celebra por los mismos días del *Inti Raymi*²¹ “...mientras el cura o la congregación creía haber triunfado con esta política de cubrir con las nuevas estructuras religiosas el viejo cuerpo pagano, los indígenas se regocijaban de adorar a sus divinidades en los mismos lugares santos de su gentilidad” (Varcarel: 1965: 143).

Por lo tanto las vivencias e ideologías con las que querían luchar los misioneros, al igual que el afán del rey Josías, los profetas, sacerdotes y otros en Judá e Israel, por expulsar las divinidades que estaban inmersas en la vida del pueblo, no fue nada fácil. Porque es casi seguro que tanto el pueblo hebreo/judío y las y los habitantes de Latinoamérica, trascendían a los símbolos que habían sido destruidos y declarados como impuros, ya que “las cosas no son simbólicas de por sí, sino que son elevadas a ese nivel de significación en cuanto expresan una experiencia religiosa que tiene que ver con lo trascendente” (Croatto 1992:43).

Si las campañas de extirpación en América Latina pretendieron eliminar todo aquello que podría ser un obstáculo para la evangelización, no pudieron destruir la naturaleza (ríos, lagunas, la tierra, las montañas, el sol, la luna, las estrellas, etc.).

Por eso nos llega hasta hoy la experiencia religiosa de las y los habitantes de Los Andes, vinculado a la *Pachamama* (Madre del cosmos), porque se la considera “el centro vital que cobra vida y sintetiza la fuerza de su religiosidad eminentemente agraria; es comparada como un seno materno fecundo, que cobija a todos los seres vivos y proporciona el alimento necesario para todas y todos” (Cáceres 1984: 35).

²¹ Fiesta del solsticio de invierno que marca un tiempo nuevo. Se considera este tiempo como el inicio del año, aún perviven celebraciones en torno al solsticio como herencia del imperio Inca, sin embargo esa vivencia es muy común en los Andes y los diversos pueblos de América del Sur.

El poema de Analía Bernardo refleja que las prácticas y ritos de adhesión a la *Pachamama*, se desarrollan no sólo en el mundo andino, sino en todo el Continente Americano por las y los pobladoras/es que rememoran su religión ancestral, aunque es evidente que las expresiones de su culto son vividas de diversas maneras.

1. *Pachamama – Madre Diosa*

Así como el pueblo hebreo/judío simbolizó a la Diosa a través del árbol o cipo sagrado, para los pueblos de Los Andes, la *Pachamama* es la Diosa primordial de la vida, es la divinidad Creadora por excelencia y su culto expresa la vivencia espiritual con lo sagrado femenino encarnado en la naturaleza y en la comunidad con un profundo sentido ético, ecológico y de sabiduría. Hasta cierto punto tiene un fuerte vínculo con el símbolo de *Asherá*, la Diosa de la fertilidad – y de la regeneración, es decir el carácter cíclico del árbol (muere y revive). Para las mujeres y hombres de Los Andes, la *Pachamama* está asociada a la tierra, y conlleva el mismo carácter que el símbolo de *Asherá*: es la madre que alimenta y nutre la vida, y de ella procede la vida cuando nace y a ella retorna cuando se muere, “es el santuario, el centro donde hay un punto de inicio y un final; es el nacer y pasar a la otra vida, es el partir y retornar al centro” (Quispe 2007: 23).

Dentro de la cosmovisión sagrada de la *Pachamama* todas las personas son hijas e hijos de ésta Madre común. Esta hermandad hace que todas y todos tengan derecho y acceso a la tierra, a sus frutos, a sus energías creativas y sanadoras. En este sentido, la *Pachamama* no acepta que unos pocos posean la tierra, el trabajo agrícola y sus frutos mientras que otros pasan hambre y enfermedad. En los pueblos andinos esta cosmovisión intentó ser llevada a la práctica a través de la propiedad y el trabajo comunitario de la tierra. Pero muchas veces esta cosmovisión queda en el ideal, ya que su concretización está muy lejos de la vivencia de los valores anteriormente mencionados, o si se las vive hay muchas deficiencias.

Para una mayor profundización sobre la concepción de la *Pachamama*, debemos saber que está compuesta por dos palabras tanto aymará como quechua: *Pacha* y *Mama*, en cuanto a la segunda no hay mucha dificultad, porque la palabra *Mama*, significa Señora, Madre o Mamá. Sin embargo la primera palabra; *Pacha*, es entendida con frecuencia como la tierra,

sin embargo una traducción correcta sería la de Cosmos, por lo tanto la *Pachamama* sería la Madre del Cosmos, pero no queremos entrar en un debate etimológico de la palabra, pero si queremos acercarnos a los sentimientos que encierra la *Pacha* en la vivencia del pueblo, para ello acudiremos a los aportes de Calixto Quispe, que sigue con mucha profundidad la vivencia religiosa de los pueblos aymaras, en relación a la *Pachamama*:

El Pacha es un misterio que se siente con el corazón sensible. Puesto que es un misterio, no es posible entenderla fácilmente valiéndose sólo de la capacidad intelectual.

Es todo lo que existe. Todo es de la Pacha y todo está en la Pacha.

Es la fuente, la esencia de energías que trasciende y que alimenta a toda la existencia.

No se manifiesta personificada ni identificada en algo individual, sino que trasciende a todos los seres.

Es el tiempo y el espacio, el espíritu y el cuerpo; la luz y la oscuridad, arriba y abajo. Tú, yo y nosotros en su totalidad.

Es una unidad, una totalidad, es un conjunto de vida de seres vivientes que dan sentido a la existencia. Somos uno en la diversidad, y por la reciprocidad relacional nos ayudamos.

(Mamani y Quispe 2007: 8 – 45)

Las apreciaciones de Calixto Quispe, un hombre andino vinculado al pueblo y a la investigación desde la vida, no tiene que ver con grandes elucubraciones sino con los sentimientos y vivencias del pueblo aymara. Las apreciaciones sobre la *Pachamama* que hace Quispe, la ubican en la dimensión inmanente y trascendente, ya que se la eleva al nivel de creadora y dadora de vida que trasciende el sentido limitado de la tierra o del cosmos, pero también se la acerca a la vida cotidiana de las y los seres vivientes.

Son muy pocas/os las y los investigadoras que plantean acercamientos tan profundos a la *Pachamama*, ya que es muy común encontrar los aportes completamente cristianizados que presentan a la *Pachamama*, como parte de la creación de Dios. Es decir, la reducen como creación, se puede decir que este argumento mengua la presencia de la divinidad femenina que está fuertemente vinculada al cosmos, a la naturaleza. Recordemos que en 2 Re 23.4. 6. 14, se habla de que tanto los objetos de culto, y los símbolos de la Diosa *Asherá*, fueron desprestigiadas o mostradas como impuras porque se usaron elementos que la hicieron impura, la ceniza de los muertos, y la redujeron también a cenizas de manera que pretendieron mostrar su sentido perecedero. Por lo tanto nada raro que el cristianismo use

lenguajes y símbolos estratégicos para reducir el sentido trascendente de la *Pachamama*, a través de relecturas mal hechas de la Biblia, ya que la tierra en su sentido de cosmos en la perspectiva bíblica no es vista como creación, ella ya estaba en medio del caos (presencia de la Diosa), de donde germina la vida, aunque al interior de los textos bíblicos las relecturas patriarcales la vincularon a Yahvé (cf. Prov 8).

A continuación veamos como se identificó a la *Pachamama* en los contextos cristianos Andinos:

La tierra, denominada Pachamama (madre tierra), es la máxima representación simbólica de toda la Creación, porque su sentido no sólo se limita al espacio físico tierra, sino que trasciende en el espacio y el tiempo denotando toda la existencia. En otras palabras, la Pachamama es como la madre de la misma existencia vital. (...) Por ella, llegan al conocimiento de un Dios Omnipotente y Providente. En ese sentido, el universo, la vida humana y la de la naturaleza, con todas sus grandezas y limitaciones, en si mismo ya son “sacramento”. “Sacramento de su Creador”, como nos revela la Biblia desde sus primeras página (Ge 1:27ss). El Dios invisible se hace visible a través de la creación (Rom 1:20) (Valencia 1999:98)

En este aporte vemos que el autor, al mismo tiempo que exalta a la *Pachamama* la minimiza al asociarla como sacramento del Creador. Aunque no deja de ser interesante la perspectiva planteada para validar la vigencia de la *Pachamama* en el contexto andino y su relación con el cristianismo, pero tiene una perspectiva limitada. Otro aporte que de alguna manera nos muestra el papel de la mujer y su relación con la *Pachamama* nos la ofrece Vicenta Mamani, sin embargo, en su aporte encontramos cierta ambigüedad, cuando dice que la mujer aymara hace teología porque habla con Dios, ¿no será posible hacer una *teología* desde la relación con la naturaleza?:

La mujer aymará coordina los ritos en la siembra y la cosecha de la papa. Ella está en contacto permanente con la naturaleza y habla con la Pachamama. Al hablar con la *Mama Ispalla* (Espíritu protector de los productos agrícolas) habla con el Dios de la vida, y al hablar con Dios, hace teología. La mujer utiliza símbolos y los interpreta. Así la mujer vive y practica su propia experiencia de fe al interior de la cultura aymara (Mamani 1997:26).

En ambos aportes podemos advertir que se le atribuye todas las potestades a la Pachamama, sin embargo, no logran nombrar a la Pachamama como una Diosa. Esto se debe posiblemente a la gran influencia cristiana que presenta a un Dios masculino, como

Creador, el Dios máximo de Israel, por lo que la Pachamama será una gran revelación de ese Dios creador y no la Gran Diosa de las y los antepasadas/os.

Es muy común en el ámbito de la Teología Andina, que muchos sacerdotes, pastores y misioneros vinculados a los pueblos de Los Andes, guiados por su celo pastoral, elaboren ciertas reflexiones sobre la Pachamama y sus ritos, limitándolos a los parámetros del cristianismo, por ello Diego Irarrázabal plantea que:

Se trata de vivencias que no deben ser interpretados con el esquema de uno o lo otro, ni es necesario escoger y privilegiar un elemento en detrimento de otro. Mucha interpretación cristiana entiende a Dios de manera que excluye a otras creencias, y considera a la Pachamama como sólo un modo de hablar de la creación. Así es tergiversada la espiritualidad andina. Gracias a actitudes de tolerancia y diálogo entre culturas, en varios espacios de América Latina se reafirman las raíces espirituales (Irarrázabal 2006: 211).

Por otra parte nos encontramos con otra postura frente a la Pachamama que no la considera para nada y cree que todo lo que gira en torno a ella, es superstición o actos diabólicos, porque se piensa que “lo sagrado reside en la cristiandad, que es incompatible con costumbres autóctonas sustentadas por el diablo” (Irarrázabal 2006: 204).

Si en un tiempo se aceptó el sincretismo como lo plantea Irarrázabal, “una forma de resistencia religioso-espiritual, mediante la cual las comunidades... han ido tratando de encontrar una forma de conciliación entre sus propias creencias religiosas milenarias con las de la religión católica” (Irarrázabal 2006: 45). Sin embargo sostenemos la hipótesis de que su resistencia en el fondo tuvo que ser movida por el afecto al símbolo, la Tierra.

Si hasta el día de hoy nos llegó el culto a la Pachamama con muchos elementos que no son propios de las y los antepasados, se debe al gran vínculo que las mujeres y hombres sienten por la Diosa, que no se manifiesta explícitamente, pero que se puede vislumbrar y sentir en los cultos ofrecidos a su honor, sobre todo en el mes de Agosto. Y lo que llama fuertemente la atención y corrobora lo dicho anteriormente, es que la gente no pide celebraciones en las iglesias para la Pachamama, el pueblo se apropió hasta de los ritos, ya que no necesita de mediadores, se da una relación directa con la Pachamama, en la que las mujeres, las ancianas y ancianos denominados sabias y sabios tienen el rol protagónico.

Si bien, pusieron otras imágenes y templos en los lugares supuestamente simbólicos y de celebraciones comunitarias a la *Pachamama* para suplantarla, su culto subsistió por la adhesión personal de mujeres y hombres, que la mantuvieron en el corazón que es el lugar del pensamiento de las personas de Los Andes, y donde se anidó el culto a la Diosa. Porque la *Pachamama* tiene que ver con lo existencial, lo vital, no lo racional. “En la estructura de la ideología indígena los pensamientos no están en el cerebro sino en el corazón. El indígena piensa con el corazón y allí siente que la tierra es su madre. Existe el predominio del sentimiento y el de la intuición sobre la razón” (Arrobo 2006:53).

Para fundamentar nuestro análisis sobre la concepción de la divinidad que tienen las y los habitantes de los Andes, acudimos a los aportes acertados de Irarrázabal que plasma el sentir del pueblo:

La gente andina tiene intuiciones precisas con respecto a la divinidad: es terrenal y corporal (2006:203). No reside en los cielos; más bien tiene una presencia corporal, terrenal, cósmica. Por ejemplo, a ella se le hacen libaciones con ofrendas líquidas, se le pide permiso al iniciar cualquier labor agrícola y ganadera, y también a veces la actividad social y política (como cuando asumen nuevas autoridades). En términos generales, ella es fundamento y fuente de vida. En su corporeidad espiritual se desenvuelve en lo cotidiano y en el acontecer histórico (Irarrázabal 2006: 212)

El sentido immanente y trascendente de la espiritualidad andina, nos lleva a pensar que esta vivencia tiene que ver con el sentido profundo de la vida y su relación con la naturaleza que asumían los pueblos agricultores, tal como lo vimos en algunos textos bíblicos, la constante alusión a *Baal* y *Asherá*, divinidades relacionadas a la fertilidad de la vida, tuvieron que estar estrechamente vinculadas a las labores de un pueblo que dependía de la naturaleza. Por lo tanto su experiencia religiosa estuvo marcada por la articulación de la vida cotidiana, en relación a la política y la economía, hasta que la monarquía incorporó dichas vivencias al ámbito religioso oficial para mantener de algún modo el favor del pueblo.

Según Irarrázabal, “la fe en la *Pachamama* no sacraliza el organismo físico ni el territorio ni es un animismo cósmico; más bien hay una reciprocidad espiritual y cultural mediante una secuencia de ritos que se expande hacia todo el acontecer humano” (Irarrázabal 2006: 210). Por ello se entiende que para la religión andina no haya dualismos, la vida cotidiana,

política, económica y ética se vinculan con lo divino, a su vez se establece una correlación entre todas y todos los seres y entre todas las dimensiones del cosmos. Se puede decir que las experiencias religiosas de los pueblos vinculados a la divinidad femenina no crean dualismos en su vida.

Otra sensibilidad de vinculación con la *Pachamama*, es la cosmovisión no antropocéntrica, ya que su percepción de la vida abarca a todo ser viviente, porque tiene su fundamento en la divinidad dadora de vida y protectora de la vida. Muchos dirán que no se puede afirmar esta cosmovisión alegremente, ya que muchas veces somos partícipes u observadoras/es de grandes sacrificios de animales supuestamente en “honor a la *Pachamama*”. Sin embargo dichas prácticas tienen que ver con la proliferación de actividades comerciales cargados de elementos que atentan contra la fe ancestral, ya que las celebraciones y ritos a la Madre Diosa, están vinculados a una relación vital y responsable, ya que ella sostiene a las comunidades con sus responsabilidades humanas.

2. *¿La Pachamama y su consorte?*

Al igual que las Diosas Occidentales y Orientales, o la misma *Asherá* relacionada a Yahvé, la *Pachamama* en los pueblos ancestrales fue sujeta a una divinidad masculina, invocado con diversos nombres, *Pachakamaq*²², *Pachayachachiy*, *Wiraqucha*, *Illa Ticci Wiraqucha*, *Apu*, *Inti Awatiri*. Muchos investigadores, afirman que no se pueden borrar las huellas de la divinidad masculina, porque se encuentra en las crónicas de los misioneros y de otros:

Comúnmente sienten y confiesan un Supremo Señor y hacedor de todo, al cual los de Pirú llamaban Viracocha, y le ponían nombre de gran excelencia, como Pachacamac o Pachayachachic, que es el creador del cielo y tierra, y Usapu, que es admirable, y otros semejantes a este hacían adoración, y era el principal que veneraban, mirando el cielo (Crónica de Acosta en Bascopé 2006: 122).

A su vez, un testimonio indiscutible de su presencia se encontraría en una placa de oro inscrita en el templo del sol del imperio Inca en el Cuzco, donde se encuentra su nombre inscrito en el dibujo de *Pachacuti Yamqui*, en forma de un huevo ovalado, hay muchas

²² Nombre de una supuesta divinidad suprema y creadora, pero que no pervivió en las religiones andinas. Aunque parece que tuvo una fuerte adhesión en el imperio de los incas.

interpretaciones sobre ella, pero no queremos detenernos en ella. Sin embargo, las crónicas y la imagen mencionada, son usadas con regularidad en las investigaciones sobre la vida religiosa en los Andes, lo que nos lleva a sospechar que la Religión Andina se la interpretó desde la perspectiva Inca, obviamente era el último y gran imperio que había iniciado a extenderse por muchas regiones de América del Sur: Perú, Ecuador, Bolivia, Chile, Argentina, subyugando a otros pueblos pequeños que no alcanzaron la gloria y esplendor del imperio Inca. Por lo tanto esa fuerza y ese poderío la manifestaron en una divinidad masculina, el Sol, que adquiere cierta trascendencia.

Por lo tanto la Madre Diosa Pachamama, tuvo que vincularse a *Pachakamaq*, que muy pronto se cristianizó por un mal entendido y ventura para los misioneros, ya que “los cronistas interpretaron las sociedades del nuevo mundo en base a las creencias y expectativas de sus propios esquemas culturales” (Cáceres 1984:31), por ello lo relacionaron con el Dios creador cristiano. En cambio para los indígenas descendientes de los incas, está fuertemente vinculado con el sol, por lo tanto un Dios cósmico que “con sus rayos fecunda la tierra”, por lo que sus ceremonias son majestuosas, por ejemplo la Fiesta del *Inti Raymi* en Cuzco, en la que se celebra el solsticio de Junio en todo el continente relacionado al inicio del año nuevo andino.

Pero hay algo que debe quedar claro, para el pensamiento cristiano era imposible asociar a la *Pachamama* como consorte de ese gran creador, como señala Pierre Duviols:

Los evangelizadores europeos, a cualquier país de América que llegasen para propagar la fe cristiana, querían, a la fuerza encontrar “el dios creador” de los indígenas, mayormente cuando se trataba de pueblos de elevado nivel político y cultural, tal como el Perú o México. Venían con aquella idea preconcebida por la formación o deformación teológica de su época (1986:23).

Por otro lado cabe rescatar el hecho de que en la religión andina, se concibe los espíritus tutelares o protectores, de todo lo que hay en el cosmos, por ejemplo, los animales, los frutos de la tierra, el agua, los cerros, las casas, tienen espíritus o fuerzas que los protegen. Unido a ellos la luna es una deidad cosmológica que regía el ciclo agrícola, a la que se une el sol, por lo tanto no se puede vincular al Sol con la *Pachamama*. Por otra parte los espíritus tutelares con el cristianismo pasan a ser la representación de los santos y santas,

que hoy son venerados en algunos pueblos que vieron en ellos a sus protectores y protectoras.

B. La adhesión mariana en Los Andes

La resurgencia de la Diosa tiene diversas manifestaciones, y se recrea de diversos modos, por ello nos atreveríamos a afirmar que la Diosa Madre se resiste a ser destruida y extirpada.

Una imagen que fue genialmente recreada en los ámbitos cristianos, es la figura de María de Nazareth, la madre de Jesús que fue exaltada hasta una condición divina. Lo mismo sucedió en el contexto judío en la edad media, cuando un movimiento místico judío, “introdujo una nueva entidad, se llamaba *Shekináh*, su función era de enlace entre el pueblo y Yahvé. Esta entidad era llamada a veces la “novia de Yahvé”, por lo que cada celebración del sábado, era considerada un místico abrazo matrimonial de Dios con su *Shekinah*” (Bingemer 1986: 146). Posiblemente esa figura desfigurada representase a *Asherá*.

En muchos pueblos de Latinoamérica se vive con intensidad y afectividad la fuerte adhesión a la virgen María, presentada bajo diversas advocaciones, por ello no es extraño encontrar grandes festividades entorno a ella. Por ejemplo en Bolivia hay un afecto único hacia la devoción mariana que moviliza a muchos pueblos, ya que cada festividad está relacionada casualmente con los santuarios a la que acude la gente en procesión, para invocar y presentar sus peticiones a la “mamita” o “virgencita”. En torno a ella también se organizan grandes festividades que expresan la devoción de las y los participantes, cuya intención es rendirle culto, con todos los excesos que esto implica muchas veces.

Uno de los santuarios más conocidos de Bolivia, a donde peregrinan también los habitantes del sur del Perú, del norte Argentino y Chileno, es el santuario de Copacabana ubicado a orillas del lago Titicaca. Según las y los habitantes de esa región, Copacabana y sus alrededores es uno de los sitios milenarios místicos y sagrados, donde hay una concentración de energías cósmicas, por lo que para las y los habitantes de toda esa región

es un espacio de encuentro no solo con la divinidad, sino consigo mismo y con la comunidad. Este dato nos muestra que las divinidades son difícilmente exiliadas de sus lugares sagrados, esta suposición nos lleva a pensar que el hecho de que *Asherá* esté vinculada al templo de Jerusalén tiene que ver con que éste era el sitio central del culto de los cananeos, por lo tanto *Asherá* se mantenía en su espacio sagrado.

Si nos remontamos al tiempo de la conquista y la colonia (1500 – 1800 d.C.), la suerte de muchos de los sitios considerados como sagrados fueron exorcizados; y como no pudieron acabar con ellos por ser lugares geográficos, montañas, lagunas o piedras, se impusieron templos cristianos como parte de las campañas de extirpación de idolatrías que el cristianismo de tinte medieval inició a su llegada a nuestro continente. En esta misma línea, Domingo Llanque plantea que:

El misionero frente a la civilización indígena usó el principio de la tabla rasa²³. El misionero a pesar de que encontró la cultura indígena comparable a la suya no la aceptó. Porque en su mentalidad cualquiera otra cultura que no era cristiana era considerada como obra diabólica, por tanto no podían tomar como base de una nueva cultura cristiana las culturas encontradas en la América y no podían ser tomadas como base de una nueva cultura de salvación cristiana (Llanque 1984:23).

Desde las perspectivas evangelizadoras, desde 1556 los evangelizadores se dedicaron a reemplazar los supuestos “ídolos” y las deidades del “Nuevo Mundo”, por imágenes cristianas. Este proceso respondía a una pastoral de la sustitución, de manera que cada elemento eliminado se reemplazó con un elemento cristiano equivalente.

Al poco tiempo de estas campañas en la región de Copacabana, se presentó una imagen de María sosteniendo en brazos a un niño, tallado por el indígena Tito Yupanqui, en el año 1583.

Quizá una de las estrategias de la inquisición que se propagó a lo largo de estos territorios, fue el que los indígenas participen en la elaboración de las imágenes, con el propósito de que esas imágenes fueran un elemento que se implantaría en los lugares sagrados, pese a

²³ Este Método consiste en que mientras las prácticas religiosas no cristianas no desapareciesen de raíz, no puede comenzar el culto de la nueva religión; el requisito práctico indispensable era que se eliminase toda forma de idolatría nativa, para que la conversión de los indígenas tuviera los resultados esperados.

todas las peripecias que Yupanqui tuvo que pasar hasta que la imagen tallada por él sea aceptada.

¿Por qué se implanta la figura de la virgen María? Al parecer se debe a que el culto a la *Pachamama*, si bien no tiene lugares concretos, Copacabana representaba un espacio en el que se vincula el lago y la tierra, dos símbolos fuertes de la *Pachamama*, como el de las antiguas Diosas vinculadas a las fuentes, ríos o mares. Por lo tanto Copacabana era uno de los grandes centros ceremoniales de la *Pachamama*.

Según Domingo Llanque en relación al proceso de la pastoral de la imposición de los primeros evangelizadores, no dio resultado, “porque la adaptación fue aplicada solamente para las costumbres y expresiones externas; pero el contenido del mensaje, los conceptos teológicos no fueron adaptados a la realidad conceptual de los indígenas” (1984:27). Sin embargo se puede advertir que detrás del culto a la virgen de Copacabana, se encuentra en realidad la asociación con la *Pachamama* que las y los indígenas lograron articular, de manera que la imagen de la virgen María convivió con la Madre Tierra (cosmos), como lo indica Marcia Moya:

Para los pueblos autóctonos, la tierra es el medio de sobrevivencia, en ella se hace la siembra y la cosecha, en ella hay fertilidad y reproducción para la continuidad de la vida. A la imagen de la virgen se le atribuyó esta protección de la siembra, ella es la que protege y también provee alimento a los necesitados. (Moya 2003:50).

La vigencia de la divinidad de un pueblo no se desvanece con mucha facilidad, por ello pese al tiempo y a la violencia que sufrieron los pueblos andinos, como los otros pueblos de este continente, pervive la reivindicación de mujeres y hombres en su relación con la Diosa Madre, como se puede percibir cuando Cáceres afirma que la “*Pachamama* o la Madre Tierra era una divinidad que no se podía negar, ella era la única y no existían niveles de confusión” (1984:36). Por ello nos parece importante rescatar las reflexiones del colectivo de mujeres que intentó rearticular la vigencia de la *Pachamama* o Madre Diosa detrás del culto a la virgen de Copacabana:

La *Pachamama* es muy antigua, existe desde hace miles de años. Recién no más viene la virgen de Copacabana. Ella es una forastera. Ella no es igual a la *Pachamama*, ella es más natural y es la que conocemos y palpamos en nuestras vidas.

Los aspectos que están presentes en la Pachamama que no están presentes en la virgen se basan en lo natural. Todo lo sagrado que valoramos es natural: las huacas, las piedras, los cerros, la luna, las estrellas. La Pachamama es la tierra que pisamos, donde vivimos, donde comemos. La virgen es ficticia (Huanca, Quispe y Williams 2003: 20).

Pese a las múltiples resistencias de mujeres y hombres a la conquista y la evangelización guiada por un sistema político y religioso patriarcal, no cabe duda que los procesos de evangelización cubrieron las historias, las vivencias, y suplantaron las imágenes divinas de nuestras ancestras y ancestros, presentándonos imágenes en las que hoy seguimos creyendo.

Si nos acercamos con cierta sospecha a los cultos marianos, podemos percibir que detrás de ellos se encuentra la vigencia de la Diosa, por ejemplo, es muy común corregir a la gente sencilla que se acerca para adorar a la virgen, por lo que la respuesta inmediata es que a María se la venera. Estas afirmaciones quizá inconscientes nos dejan vislumbrar, que las mujeres y hombres, que dicen que “van adorar” a la –mamita de Copacabana, u otra–, muestran una forma de resistencia de su espiritualidad.

No pretendemos rechazar a María, ya que su figura en algunos contextos Latinoamericanos ayudó a los procesos de liberación de mujeres y hombres marginados por las estructuras injustas. Sin embargo es lamentable constatar que en la mayoría de las realidades eclesiales católicas, el pensamiento y lenguaje que se sostuvo y la que aún se sostiene es “que Eva trajo la muerte y María la vida; lo que Eva perdió por orgullo, María lo ganó por humildad” (Grupo de Reflexión y Espiritualidad 2003: 37). Dicho planteamiento afectó en la vivencia de muchas mujeres, porque la figura de María parece haberse quedado en la idealización masculina de la mujer: virgen, madre, abnegada, sumisa y servicial, de manera que perdió el sentido original con el que las primeras y primeros cristianos se acercaron a María. Ya que “aunque se la ensalza como reina, pero su poder está siempre mediado por el poder masculino. Paradójicamente esta figura de la virgen-madre es útil también al poder político, aunque no requiere de Dios y de lo religioso” (Caleidoscopio 2003: 44). Nuevamente traemos a alusión que hay un lenguaje violento que destruye la imagen de la Diosa, al igual que la violencia que se ejerció contra *Asherá*.

Las diversas concepciones de María se adaptaron a las tierras conquistadas, por ello al analizar el culto a María en sus diferentes advocaciones, percibimos cómo la evangelización en el continente pasó por encima de otras formas de acercamiento a la divinidad, por ello es muy común vincular a la Pachamama con la virgen, es decir, se concibe que ella es una “madre anciana que ampara a sus hijas e hijos y que les da los alimentos que necesitan para vivir y subsistir. Al mismo tiempo la consideran como joven, como la virgen que se renueva constantemente” (P’axi, Quispe, Escobar y Conde 1986:13). Parece que después de un proceso de convivencia con los símbolos cristianos, “lo que en un inicio fue una estrategia para proteger costumbres, tradicionales y rituales, se convirtió poco a poco en un nuevo camino” (Ajo 2003:52). Se sabe que las antiguas divinidades indígenas se mezclaron con las imágenes cristianas; por ello la virgen María —venerada aquí como en ninguna otra parte del mundo— no sólo tomó el lugar de antiguas Diosas Madres, sino que, además, debió llenar ese enorme espacio “vaciado” de la espiritualidad precolombina, que poco a poco se fue sintiendo.

La represión cultural de la conquista española, portuguesa e inglesa en América, sin duda lograron desplazar las cosmovisiones indígenas que tenían sus propias divinidades, confinándolas a la clandestinidad de la inconsciencia colectiva. Sin embargo las divinidades femeninas como bien lo dice el equipo editorial de conspirando:

“Aún conservan su fuerza y su poder, y aparecen en celebraciones, bailes y cantos, donde no hay límites claros entre la devoción mariana y la Diosa, o ancestra que habitaba el lugar, por lo que hoy estamos llamadas a reconocer y reconstruir la simbología que permiten conectamos con una parte de nuestra historia desconocida pero sospechada, intuita y vivenciada” (2003:1).

La experiencia en los Andes y otras regiones de Latinoamérica en relación a las Divinidades femeninas amerita una gran deconstrucción porque, como dice Verónica Cordero “las divinidades femeninas y sus poderes fueron desplazadas, ingresando al mundo de las divinidades ensombrecidas, y continúan transitando en espacios no muy visibles en las comunidades locales” (2003: 4). Aunque el culto a la Diosa sobrevive bajo la sombra de otras imágenes, también se encuentra sumergida en un rincón de nuestro ser, ya que la

conquista espiritual de la evangelización dejó secuelas. Para comprender mejor este proceso que marcó nuestras espiritualidades rescatamos los aportes de Cordero al respecto.

El proceso de aculturación²⁴ impulsado por los españoles, que produjo un cambio de imágenes que no es precisamente un sincretismo cultural: se yuxtapuso una imagen sobre otra y se revirtieron los significados de la creencia de participación en la cosmología de origen... ¿Cómo desmontar eso que traemos desde hace tantos siglos, y cómo otorgar significado a lo que aflora? (2003: 5.7).

Como ya dijimos anteriormente, las que fuimos y las que son formadas por una tradición cristiana, marcó y marca fuertemente nuestra simbología religiosa, y uno de esos símbolos como bien lo afirman el grupo de mujeres de Guatemala es “la imagen de María que más nos ha habitado; sus huellas en nuestras vidas han penetrado hasta lo más profundo de nuestras creencias; sobre todo reforzó en nosotras la actitud de servicio, muchas veces llevándonos a olvidarnos de nosotras mismas y a pensar que siempre debíamos ser para los y las demás” (Núcleo mujer y teología 2003:17).

No podemos negar que replantear nuestras creencias y deconstruirlas para volverlas a reconstruir, es un proceso doloroso que orienta la vida hacia otros horizontes, y que merece ser tomado con seriedad y responsabilidad, por ello nos sumamos a este grupo de mujeres que nos invitan a avanzar por las sendas que están siendo trazadas:

En el madurar de nuestros años, encontramos una insatisfacción, una incomodidad porque se nos ha hecho creer y por lo que se nos ha exigido como mujeres durante siglos y nos damos cuenta de que hay otras alternativas, de que hay mujeres Diosas que nos dan fuerza para empoderarnos de nuestros sueños, nuestra vida, que recrean y cambian nuestra teología, nuestra propias convicciones para mirar el mundo y relacionarnos con él (Ibid.).

Vislumbrar los caminos de nuestras antepasadas y antepasados, nos hace aflorar el anhelo profundo de buscar la relación con la ¡Gran Madre!, que nos vincula no sólo con nuestras

²⁴ Se refiere al resultado de un proceso en el cual un pueblo o grupo de gente adquiere una nueva cultura (o aspectos de la misma), generalmente a expensas de la cultura propia y de forma involuntaria. Una de las causas externas tradicionales ha sido la colonización.

En la aculturación intervienen diferentes niveles de destrucción, supervivencia, dominación, resistencia, modificación y adaptación de las culturas nativas tras el contacto intercultural.

ancestras y ancestros, sino con toda la humanidad y con todo lo que nos rodea, de manera que:

.. a partir de esta memoria originaria, podemos decir que el misterio habita en nuestros cuerpos sagrados y nosotros habitamos en el misterio sagrado, cuerpo, materia espiritual, mater – materia, madre. Más de una vez, en esas “aguas femeninas” encontramos las primeras señales del arte y simbología religiosa de las más antiguas culturas humanas. Esa simbología está absolutamente conectada a las experiencias vitales de los seres humanos situados en los más diferentes contextos culturales. Son vividas y celebradas en la familia, el clan, la aldea, como realidades integradas a la vida cotidiana. Todos participan de ella porque ella brota de sus propias vidas. Todos encuentran en ellas expresiones de su propia vida (Gebara 2003: 97).

C. El retorno inevitable de la Diosa de la Vida

Al llegar a esta última parte de nuestro trabajo, nos vemos invitadas/os a reconstruir de manera creativa, la imagen destruida de *Asherá*, de sus objetos de culto, sus símbolos y la imagen de sus seguidoras. Al igual que las mujeres que tejían mantos o casas para *Asherá*, nos vemos provocadas a tejer no sólo una teología con ojos de mujer, sino una *tealogía* con hebras de múltiples colores, que nos ayuden a hacer saltos cualitativos en nuestra vivencia espiritual.

En este último capítulo intentaremos recoger el anhelo de mujeres y hombres por reconstruir el filón femenino desmembrado, ensombrecido y asumido como prohibido, que hoy se presenta como alternativa que busca recrear no sólo la fe, sino que busca establecer un nuevo orden de la vida que traspase los límites y cánones establecidos por una cultura y religión patriarcal. Se puede decir que es el intento de plantear una *tealogía* desde el arquetipo femenino que no se queda en la diferenciación estereotipada de los roles de varón y mujer, sino que rompe las dualidades que giran en torno a los roles preestablecidos por las culturas.

El salto cualitativo, conlleva un gran desafío, despojarnos de las enseñanzas religiosas que recibimos desde pequeñas y pequeños que grabaron en nuestra vida la imagen masculina de Dios. Ya que el haber interiorizado la configuración masculina de Dios, según Cora Ferro y

Ana María Quirós “hace mucho daño a las mujeres porque nos excluye de la divinidad y beneficia a los hombres porque los hace “semejantes” a la divinidad” (1998: 42). Si hoy se plantea fuertemente el tema de la dignidad humana, estamos llamadas a redimir nuestra dignidad de humanas, desde el ser imagen y semejanza de la divinidad de la que fuimos excluidas.

Las causas más fuertes que nos llevan a plantear una *teología*, es la violencia simbólica que vivimos las mujeres debido a las construcciones patriarcales de la divinidad, por ello Severino Croatto plantea que:

No es negativa la masculinidad de Yahvé y de la Trinidad cristiana, sino la falta de la contraparte femenina en nuestra concepción de la divinidad. Ya que la patriarcalidad y la kiriarcalidad de las prácticas sociales no provienen del hecho de que Dios sea masculino, sino al revés, las prácticas sociales patriarcales y kiriarcales han favorecido una visión masculina de la divinidad para legitimarse en lo sagrado. Pero constituida la tradición, del hecho de que Dios sea masculino se refuerza aquellas prácticas patriarcales y kiriarcales, en un proceso circular de retroalimentación (Croatto 2001: 24).

A lo largo de los anteriores capítulos vimos como el dominio del sistema patriarcal se impuso en la vivencia religiosa de las mujeres y hombres del Antiguo Testamento, y muchos textos como los de la reforma religiosa de Josías justifican al sistema que los creó. Por lo que es muy acertado decir que:

Para convencer a un pueblo religiosos de qué es bueno y qué es malo, nada mejor que utilizar argumentos religiosos. Por eso, las sociedades con dominio masculino, necesitan mantener el mito de la supremacía masculina y aquellas sociedades de tradición cristiana utilizan la Biblia para darle validez a lo que ellos dice y obligar a que la gente crea en sus propuestas. Ponen la Biblia al servicio de sus intereses (Ferro y Quirós 1998:52).

Por la sospecha propuesta en la hermenéutica feminista de la Biblia, podemos admitir que los textos bíblicos nacieron en una sociedad patriarcal y por eso androcéntricas, que a su vez se fueron reforzando a través de las relecturas misóginas que denigraron a la mujer en su sentido mas profundo, la invisibilización del símbolo femenino de la divinidad.

Lamentablemente al estar imbuidas en los contextos patriarcales seguimos leyendo esos textos como normativos. Por ello nos dejamos llevar por lo ya escuchado y dicho, y nos cuesta sospechar de los textos violentos que buscan mantener el status quo de una sociedad

patriarcal. Sobre todo cuando leemos los textos de las destrucciones de divinidades de los otros pueblos, o como la constante destrucción de la Diosa *Asherá* y sus símbolos, son aprobadas porque no se puede aceptar la idolatría y la infidelidad a un único Dios, que también avala la exclusión, la muerte y la destrucción, y eso no nos sorprende e indigna. Por ello nos parece muy acertado acoger el aporte de Irene Tokarski:

Estamos rodeados por estructuras simbólicas que viven de la violencia y exigen violencia. Un ejemplo es la incapacidad de la fe cristiana de convivir con otras estructuras simbólicas y el resultado de eso es la persecución de personas que piensan y viven diferentemente. Por eso, símbolos religiosos, fácilmente son acaparados por fuerzas sociales destructivas (2007:36).

Se puede decir que las mujeres debemos vivir una conversión integral de manera que no haya fisuras, al mismo tiempo que articulamos la simbología divina de la Diosa vinculada a la naturaleza y a nuestro cuerpo, implica restablecer nuestros cuerpos, caracterizados como inferiores excluidos, invisibilizados y violentados detrás de figuras masculinas, se trata de cuerpos concretos que sienten y viven, se puede decir que debemos urgimos en la liberación de nuestros cuerpos. Según Antonietta Potente, “la cosa más difícil en la historia del pensamiento sobre el cuerpo ha sido –dejar hablar al cuerpo–, el nuestro y el de las otras y los otros, escucharlo con todo lo que puede decir y revelar” (2001:35). Por ello la conversión debe tomar en serio la iniciativa de reivindicar el cuerpo y dejarlo hablar, lo que establecerá la confianza en sí misma. Es dejar de lado el castigo del cuerpo que fue cargada de estereotipos asignados a las mujeres regidos por patrones de educación que parten de las diferencias sexuales que negaron su libertad, por lo tanto su ser.

Todo este proceso tiene que ver con una visión integral de la vida, donde los dualismos se quiebran, y se dan la mano el cuerpo y el espíritu, lo sagrado y lo profano, la vida y la fe, la oscuridad y la luz, la armonía y el caos.

a) Desaprendiendo los lenguajes divinos patriarcales

Es tiempo de que las mujeres comencemos a pensar, sin asustarnos, que Dios, en cuanto fuerza creadora, expresa tanto la feminidad como la masculinidad y que no debemos entender la divinidad como si fuera únicamente masculina; si lo hacemos, nos traicionamos a nosotras mismas, seguimos desfigurando la imagen de la divinidad y fortalecemos el

poder de aquellos que perpetúan los aspectos más opresivos de lo religioso (Ferro y Quirós 1998: 44).

Este proceso implica traspasar la red de lo masculino, para Mary Daly es “exorcismo y éxtasis” (1994:110). El proceso de exorcizar, es desamarrar los velos cegadores, para salir de la realidad e identidad impuestas por el patriarcado, y el proceso de desmitificación, de ponerse de pie y salir de las falacias, es el éxtasis.

En el proceso de desaprender los leguajes divinos patriarcales, implica deconstruir y reconstruir las relecturas no sólo misóginas, sino sospechar sobre la violencia que se ejerce con algunas divinidades femeninas, esa sospecha nos llevó a acercarnos al texto de 2 Re 23:4 – 14 y otros que están relacionados con el acto de la destrucción de *Asherá*, por lo tanto a lo largo del análisis del texto insistimos en que el monoteísmo religioso de la Biblia, fue construida por un grupo que buscó legitimar su poder frente a los otros pueblos y para ello articuló la imagen de una divinidad masculina y todopoderosa, no sólo eliminando las imágenes de las divinidades relacionadas a la naturaleza, sino que se buscó sobre todo alejar a la divinidad al nivel trascendente a fin de mostrar a un Dios infinito, todopoderoso.

Acercarnos a *Asherá*, nos ayuda a desaprender el lenguaje masculino de Dios, y nos acerca a reconciliarnos con la divinidad femenina que estuvo reivindicándose permanentemente y de diversos modos. Hoy la conciencia de la presencia de la Diosa Madre, se está ampliando insospechadamente y la mujer va a jugar un papel importante en este desafiante escenario que implica un giro radical en nuestra forma de pensar y vivir. Sólo en éste escenario transformado, es posible plantear un nuevo lenguaje e imagen de la divinidad muy cercana a nuestra vida, por lo que nos parece muy atinado el aporte de Rosmary Radfor respecto a la formulación de este nuevo lenguaje:

Para hablar de Dios, se necesita un lenguaje inclusivo, fundado en las imágenes y las experiencias de ambos géneros. Esta inclusividad no debería tornarse más abstracta. Las abstracciones con frecuencia esconden supuestos androcéntricos e impiden la destrucción del monopolio masculino del discurso sobre Dios, como por ejemplo decir, Dios no es hombre es Espíritu. (1994:143).

En el proceso de recrear nuevos lenguajes de la divinidad es preciso que no nos limitemos a los roles estereotipados del quehacer de las mujeres y hombres, sino se trata de las

experiencias vividas, por ejemplo las mujeres tienen un rol multifacético, por lo tanto sus representaciones son múltiples, por ello el nuevo lenguaje de la divinidad debe llevar a que las mujeres sean reconocidas por su ser y no por su hacer.

Para no caer en abstracciones que aíslan a la divinidad de las realidades humanas, es imprescindible recordar que en el inicio de la humanidad, era simbolizada por los misteriosos poderes de la fecundidad, que serán relacionada con la tierra, con el cosmos y con todo aquello que genere vida, se podría decir que la divinidad era concebida plenamente inmanente, sin perder su sentido trascendente de acoger todo en su seno, por ello la imagen del útero cósmico que engendra y regenera. Esto tiene que ver como sugiere Radford, que “espíritu y materia no están separados de manera jerárquica. Aquello que es más básico, la materia (madre, matriz), es también más poderoso, imbuido de los poderes de la vida y el espíritu” (Radford 1994:128).

Muchas mujeres y hombres critican la concepción de una matriz primordial y que fuera reconocida como divinidad, en la que la sexualidad femenina y su capacidad reproductora eran vistas como sagradas, la sospecha viene de que la sexualidad de la mujer también podría ser un símbolo de opresión y represión, efectivamente con la entrada del patriarcalismo la sexualidad femenina fue vista como instrumento de opresión.

Recordemos Gn 3: 16 – 19, la sentencia de la mujer toca fuertemente su cuerpo que tiene que ver con todo su ser, detrás de esa supuesta sentencia también encontramos la asignación de los roles, mujer = parir hijos y será dominada por su marido; hombre = trabajará con fatiga, pero interesantemente antes de la sentencia del hombre, el suelo, la tierra es maldita, de manera que tanto la mujer como la tierra son afectadas en su ser.

Desde lo aportes psicológicos, Arantxa Goñi y María José Álvarez sugieren que:

Quando algo se reprime en la oscuridad del inconsciente, reaparece distorsionado. En un principio, cuando en los albores de los tiempos Dios era mujer, luz y oscuridad estaban unidas, como Sol y Luna, masculino y femenino... Al llegar el patriarcado, quienes detentan el poder se sienten incapaces de manejar conceptos como la sexualidad instintiva, la magia, el poder de la sangre, entre otros muchos

aspectos femeninos, por lo que deciden encerrarlos y oprimirlos. Con el tiempo, la sombra encerrada acaba saliendo, pero deforme y envuelta en la oscuridad que le han asignado, pues cuando algo es reprimido a la fuerza, busca fisuras por las que escapar a su encierro (Goñi y Álvarez 2004: 34).

La poca comprensión que se tienen de las vivencias religiosas de los orígenes de la humanidad son apenas estudiadas, por lo tanto, aún habrá muchas dudas y sospechas. Sin embargo no debemos olvidar que la antigua percepción de la divinidad como la Matriz primordial, no desapareció completamente, a pesar de la sobre-imposición del monoteísmo masculino, esto lo podemos percibir en la vivencia de muchas mujeres y hombres que ven que esta divinidad esta inmersa en la vida misma. Y como dice Radford, posiblemente la aversión a la sola posibilidad de hablar de la Diosa, tenga que ver con las “profundas raíces en la formación judeo – cristiana de la imagen normativa de un yo trascendental como imagen masculina de Dios” (Radford 1994:127).

b) ¿Cómo concebimos a la divinidad?

No hay una sola concepción de la divinidad, cada una y uno la configura desde su realidad histórica y cultural. Por ello Elsa Tamez dice que de “Dios no podemos hablar de otra manera sino con nuestro propio lenguaje humano, y éste “racializado”, “generizado” (de género) y “culturizado” (2002: 647).

Sin embargo una forma de expresar nuestras experiencias de lo sagrado lo hacemos mediante los símbolos, por lo que Severino Croatto, plantea que los “símbolos son parte de nuestra experiencia fenoménica” (Croatto 2001: 14). Antes de seguir avanzando, es importante poner claro lo que se entiende por símbolo porque tiene que ver con la manifestación de nuestras concepciones de la divinidad. Un buen acercamiento a la concepción del símbolo nos la da Irene Tokarski.

El símbolo se expresa en formas arquetípicas, en diferentes procesos culturales, se reinterpreta y se integra en las experiencias individuales. El símbolo no puede hablar de una trascendencia sin relación a la vida y a la violencia diaria. A través del símbolo el creyente participa en la realidad que éste indica. Por eso el símbolo no puede ser remplazado o superado por la teología que se reduce a una terminología abstracta. El símbolo no puede ser reemplazado por un lenguaje doctrinal – terminológico, porque la polisemia y ambigüedad hace el potencial del símbolo y

permite la relación con múltiples asociaciones... El símbolo nos toca en nuestra existencia, porque tiene también forma y cuerpo, y por eso siempre es más que una explicación teórica (Tokarski 2007: 36).

Nuestra concepción de la divinidad tiene que ver con esos símbolos que tocan nuestra existencia. Si concebimos a la divinidad como masculina, los símbolos siempre serán masculinos y es allí donde notamos la ausencia del símbolo femenino, porque no olvidemos que los símbolos también tienen forma y cuerpo. Recordemos que los símbolos de *Asherá*, al ser violentamente destruidos y sacados del templo y los altares de los lugares altos, implicaba justamente la presencia de la Diosa, por ello encontramos en el texto a las mujeres tejiendo mantos o casas para ella, porque posiblemente era una forma de relacionarse con ella, y seguro que al ser sentenciados sus símbolos las mujeres y hombres la hayan asociado usando otros símbolos.

Adentrándonos en el tema de la ausencia del símbolo femenino, nos parece importante retomar los aportes de la corriente psicológica Jungiana²⁵, ya que su planteamiento de lo femenino no es solamente un símbolo, ya que en lo femenino se da cita multitud de contenidos, imágenes, símbolos de toda naturaleza. Por lo tanto lo femenino más que símbolo es arquetipo, y no se puede acceder a los arquetipos más que a través de sus representaciones que se dan a través de las imágenes simbólicas y símbolos.

Desde el planteamiento de la corriente de Jung, vemos que el arquetipo femenino quedó históricamente opacado por el arquetipo masculino, esto se refleja claramente con los símbolos, y bueno hay que ser concientes de que estos símbolos son controlados por la cultura y la religión, por ello los símbolos relacionados con el arquetipo masculino, han estado controlado por los líderes, y en el ámbito de la religión los dogmas han contribuido a controlar las figuras masculinas. En cambio los símbolos relacionados con el arquetipo femenino fueron controlados por las construcciones sociales que tiene que ver con las

²⁵ Esta corriente entiende por arquetipos una especie de matrices psicológicas, presentes en el ser humano que, en principio, están vacías de contenidos, pero permiten dar forma a las realidades verdaderamente humanas. No debemos confundir el dinamismo estructurante del arquetipo con su producto, es decir, aquellos símbolos o imágenes simbólicas a través de las cuales se manifiestan los arquetipos.

costumbres y la moral, de esta forma, los arquetipos reciben la influencia de los procesos históricos y culturales.

Pero una cosa queda claro que tanto las mujeres como los varones necesitamos de arquetipos divinos. Según Croatto “no es un idea banal sino fundamental en la experiencia religiosa de todas las cultura” (2001:25). Por otra parte para Croatto “la historia de las religiones enseña que todas las divinidades tienen una *función*, una *representación* y un *nombre*” (Croatto 2001: 17).

Desde esas tres dimensiones planteadas por Croatto, intentaremos acercarnos a los esfuerzos de teólogos, teólogas y biblistas, por formular una nueva concepción de la Divinidad.

1. La concepción de Dios Padre y Madre

Uno de los aportes que procede sobre todo de las ciencias bíblicas es el planteamiento de Dios como Padre y Madre, orientado por las metáforas halladas en algunos textos bíblicos, en la que se presenta a Dios masculino con atribuciones o funciones femeninas. En este tipo de aportes, vemos que el riesgo mayor es que las atribuciones femeninas otorgadas a un Dios masculino reafirma su carácter masculino, de manera que esas cualidades si bien muestran una parte de su ser, que retoma el *anima* y el *animus*. Sin embargo se lo nombra, se lo piensa o se lo representa como masculino. Por lo tanto las tres características de la divinidad: función, representación y nombre seguirán siendo masculinos, con aditivos femeninos únicamente en la función.

Por lo que Croatto plantea que:

Si podemos pensar de alguna manera que Dios (es masculino, sin vueltas) es Padre y Madre - sólo en sentido metafórico, pero ya no es símbolo. Para que algo se convierta en símbolo debe ser real, existir en la realidad. Y nadie es biológicamente padre y madre al mismo tiempo. La metáfora, en cambio, puede desfigurar la realidad, al ser una comparación que, en nuestro caso, puede “imaginar” aspectos masculinos y femeninos en la misma persona divina (Croatto 2001:26)

Por otra parte Elizabeth Johnson dirá que:

La mujer nunca puede aparecer como símbolo de Dios en toda su plenitud divina de manera equivalente al varón. La desigualdad no es reparada, sino sutilmente

promovida para que la imagen androcéntrica de Dios siga en su lugar, realizada en su atractivo mediante la inclusión subordinada de rasgos femeninos (1992: 76)

2. *La concepción de la personificación femenina de Dios: Ruaj – Jokma – Sabiduría (Sofía)*

Las palabras femeninas para hablar de Dios de ninguna manera lo hacen femenino. Tanto la *Ruaj*, *Jokma* y la Sabiduría, son atributos importantes de Yahvé. Ya que lo femenino debe tener su propia identidad como persona, tal como se sugiere en Prov. 8:22 – 36, la Sabiduría es la compañera de Yahvé en la creación, en esta línea recordemos que los textos de Proverbios y Sabiduría fueron escritos en el contexto en el que dominaba un sincretismo religioso, por ello nos parece oportuna la investigación Elizabeth Johnson que hace referencia al contexto de ambos textos.

El culto helenizado a Isis fue experimentado como tentación por los judíos de la diáspora, que se apartaban de la fe tradicional de sus antepasados o al menos dudaban de ella, especialmente porque este culto cuasi-oficial podía proporcionarles ventajas políticas y sociológicas, como el progreso en sus carreras. La Sabiduría personificada fue la respuesta del Judaísmo ortodoxo a esta amenaza. Apenas dudan los especialistas de que algunos autores judíos, dentro y fuera de las fronteras de Israel, transfirieron a las características de Sophia las características de la poderosa Isis, en un esfuerzo creativo por contrarrestar el atractivo religioso y social de esta popularísima divinidad. La dadora de vida y de la salvación no es Isis, sino la Sabiduría de Dios descrito con este simbolismo femenino (Johnson 1992: 128. 129).

Este aporte pude dar alguna luz, ya la Sabiduría personificada sería un intento velado de aproximación a la Divinidad femenina.

3. *La concepción de la trascendencia divina, D*s (en inglés G*d)*

Este aporte concreto nace de la iniciativa de Elisabeth Schüssler, como una manera de indicar la ruptura y lo inadecuado del lenguaje humano para nombrar a la Divinidad. Sin embargo esa forma de escribir se usa para manifestar que Dios está mas allá del orden sexual, por lo tanto responde a los aportes de mujeres y hombres que tratan de mostrar a la Divinidad asexual. Pero esta imagen respondería a un símbolo amorfo.

4. *La concepción de la Divinidad femenina, la Diosa*

Desde los aportes arqueológicos y antropológicos ya son muchas y muchos, las y los que liberan esta imagen oculta de la Diosa. Desde el ámbito de la teología feminista, hay quienes plantean una teología, ya que el rescate de la divinidad femenina en el Antiguo Testamento y la presencia femenina de la divinidad en muchas culturas vinculadas a la naturaleza, nos revelan el símbolo religioso nuclear para las mujeres.

Para Croatto, que es al que seguimos en este aporte, el verdadero avance de la teología debería darse por la recuperación de la Diosa, “para que los símbolos femeninos sean coherentes, equilibrados y claros... Para que no haya una legitimación de un Dios solamente masculino de las prácticas patriarcales y kiriarcales que tienen “vía libre”, o apoyo trascendente, en una composición trunca de la divinidad” (Croatto 2001a: 28).

En este punto un tema que entra en debate es la trascendencia de Dios, por lo que su configuración es válida tanto para hombres como para las mujeres, es decir que pasa los límites de la frontera humana. Sin embargo se olvida que la teología tradicional, sobre todo en la doctrina Trinitaria, se concibe que hay tres personas (naturalezas) y una sola sustancia. Desde ésta perspectiva concebir a la divinidad como persona (que es un símbolo), es necesario que “para que el significante “persona” tenga sentido, debe ser mujer o varón, por lo tanto se debería hablar de la Divinidad en forma sexuada” (Croatto 2001: 16).

c) *El resurgir de la Diosa*

Nos acercaremos a las resonancias de voces y cuerpos que buscan liberar a la Diosa que habita en nosotras, en la naturaleza y en el cosmos, para ello acudiremos a diversas experiencias que nos plantean el resurgir de la Diosa:

- ✓ Para Mary Daly, el uso de la expresión “La Diosa”, es una forma de confrontar esta trivialización, de exorcizar al “Dios” masculino y de afirmar un mito/realidad diferente (1994:121). Ya que en los primeros lugares del condicionamiento sexista está la gramática (Ibid. 109). Por lo tanto el uso del lenguaje es determinante, ya que una cosa es decir Padre y otra muy diferente Madre, Él o Ella, Mujer u Hombre (varón). Por otra parte esto supone liberar los estereotipos asignados a lo femenino y lo masculino.

- ✓ Según Severino Croatto, el lenguaje de Dios – Diosa o Diosa – Dios no conduce a asumir no sólo la parte sexuada que somos, olvidándonos de integrar el resto. Todo lo contrario, es la integración normal y equilibrada de los dos aspectos, que quedan bien contrabalanceados uno con el otro, sin peligro de recaer en el “eterno masculino”, que rápidamente se afirma y autolegitima, como ha pasado en la historia de la humanidad, pero especialmente en nuestras religiones “monoteístas” (2001: 27).
- ✓ Para Daly, la simbología de la Divinidad femenina, tiene como fin la reordenación de una situación religiosa injusta y deficiente que no logró incorporar el ser de la mujer (1994: 122). Por ello, Carol Christ plantea que la simbología de la Diosa es la afirmación del poder de la mujer, la afirmación del cuerpo de la mujer, la afirmación de la voluntad de la mujer, la afirmación de los vínculos y la herencia de las mujeres (1994: 161).
- ✓ Para Johnson el acercamiento a la divinidad, no se trata de un empeño intelectual, sino de un movimiento que hunde profundamente sus raíces en el espíritu humano. Las mujeres consideradas desde antaño menos que adecuadas como seres humanos, reclaman su carácter de sujetos activos de la historia y tratan de ir dando nombre a la divinidad a partir de esa identidad emergente, con repercusiones prácticas y críticas (1992: 20).
- ✓ Para Rosemary Radford, el resurgimiento de la Diosa, tiene que ver con la imagen humana más fundamental de lo divino como la matriz primordial, el gran útero dentro del cual se generan todas las cosas, dioses y humanos, cielo y tierra, seres humanos y no humanos. Aquí lo divino no es proyectado a un mundo más allá de esta tierra, sino que es la fuerza circundante de la nueva vida que rodea al mundo actual y asegura su continuidad. Esto se expresa en la antigua creencia del Huevo Cósmico del cual surgen todas las cosas (Radford 1994:128).
- ✓ Para Carol Spretnak, Ella es la forma cósmica de crecimiento, plenitud y mengua: virgen, creadora adulta, anciana, sabia. Ella nunca más puede ser negada. Sus raíces son demasiadas profundas –y están en todas partes– (1994:501).

d) Lo femenino de la divinidad en el cristianismo

Si logramos adjudicar tanto el lenguaje como el arquetipo femenino de la Divinidad, hay ciertas resistencias en el ámbito cristiano, porque parece ser que la Diosa no tiene cabida en las tres personas de la Trinidad. Sin embargo la vivencia del arquetipo femenino se da maneras muy solapadas, uno de los casos es la fuerte adhesión a la virgen María, extendida por los diversos continentes, tanto así que las autoridades eclesásticas de la iglesia católica

tuvieron que poner un freno a la supuesta “mariolatria” que empezaba a manifestarse en torno a la imagen de María, sobre todo en el continente Latinoamericano.

En los contextos Latinoamericanos, según Ivone Gebara, si bien “el feminismo está caracterizado, por un esfuerzo de deconstrucción teológica con la intención de construir un discurso en el que puedan establecer una relaciones igualitarias. En ocasiones se presenta con cierta radicalidad teórica, pero respetando siempre las expresiones religiosas populares” (2000:191). No olvidemos que en nuestro continente muchas mujeres y hombres logran acercar el cristianismo a sus tradiciones religiosas ancestrales, se puede decir que hay una suerte de transposición de sus divinidades masculinas y femeninas con la simbología cristiana. Sobre todo la que tiene relación con la Divinidad femenina configurada en la imagen de María.

Una propuesta muy bien formulada que nos llevaría a plantear la vigencia del arquetipo femenino de la divinidad en el cristianismo, tiene que ver por una parte con el aporte bíblico y por otro el aporte teológico.

El aporte bíblico tiene que ver con lo que desarrollamos en el tercer capítulo, la vinculación de *Asherá* y *Yahvé*, no como una simple pareja sagrada, sino como la vigencia de la Diosa Madre, que será recreada en la personificación de la Sabiduría limitada a un papel de consorte. Sin embargo, todas esas pistas aunque reducidas de la divinidad femenina, nos confirman que las constantes destrucciones de la Diosa y sus símbolos no pudieron eliminarla.

En el ámbito cristiano se puede recrear el arquetipo femenino de la divinidad, desde el carácter inaprensible de lo divino, y una persona que es válida como símbolo en el AT y como presencia en el NT, aceptada y asumida tanto por la tradición como por los dogmas del cristianismo, es el Espíritu, que como se muestra en Juan 3:8 “no sabemos de donde viene ni a donde va” ese carácter libre y liberador que se le otorga, nos ayudaría a acercarnos con profundidad a su misterio.

En el porte teológico, la configuración femenina del Espíritu no es novedosa, sin embargo para orientar nuestros aportes hacia los espacios cristianos es válido, ya que es interesante como Johnson es capaz de descubrir una luz en medio de la oscuridad en algunos planteamientos dogmáticos y teológicos de la Trinidad:

Cuando se trata de considerar el Espíritu es considerado el aspecto femenino de lo divino, surgen una serie de dificultades. La dificultad endémica de la teología de Occidente es que esta “persona” sigue siendo más bien oscura e invisible. Una teología más profunda el Espíritu, opina Walter Kaspers en otro contexto, se encuentra con la dificultad de que, a diferencia del Padre y del Hijo, el Espíritu Santo “carece de rostro”. Mientras el Hijo ha aparecido en forma humana y mientras podemos formarnos una imagen del Padre, al menos mentalmente, el Espíritu no tiene carácter gráfico y sigue siendo desde el punto de vista teológico, la más misteriosa de las tres personas (Johnson 1992: 77 – 78).

El Espíritu, aunque es Dios, es la “tercera” persona, esta subordinada a las otras dos, pues procede de ellas y por ellas es enviada para mediar su presencia y llevar a término lo que ellas habían iniciado (Ibid.).

Para Johnson el lenguaje sobre el Espíritu puede resumirse de la siguiente manera: “sin rostro, fantasmal, anónimo, a medio conocer, sin hogar, aguado, casi sin relación, cenicienta, marginado por haber sido modelado a partir de las mujeres...” (1992: 177). Por lo tanto la carencia de rostro y la subordinación del Espíritu, tiene mucho que ver con la marginación de la divinidad femenina, a su vez sus manifestaciones están muy vinculadas a las atribuciones de la Diosa, porque sólo con su presencia es posible que surja la vida (Cf. Gn 1; Ez 37:9 – 10; Jn 3:5 – 7).

Por otra parte para Johnson el carácter sin forma del Espíritu puede ser que oculte un curso alternativo de actividad cósmica que encierra un modelo de totalidad que supera el dualismo, de manera que la idea del Espíritu en la creación pueda desempeñar una función integradora y no separadora. Se puede decir que convive con el cuerpo y el espíritu, con la luz y la oscuridad, con la vida y la regeneración. Por otra parte ese carácter sin forma del Espíritu genera una apertura especial para ser recuperado en imágenes femeninas.

Este Espíritu, este poder inteligente es también llamado Madre de todos, Mujer, Pensamiento, Mujer Maíz, Mujer Tierra, Mujer Cielo, Creadora Espíritu. Lo que evoca este lenguaje es ese poder trascendente que empapa la tierra y todos los pueblos bendiciendo e impulsando. ¿Permite la tradición cristiana del Espíritu Santo un lenguaje parecido sobre Dios? (Johnson 1992: 179).

Se trata del poder experimentado por mujeres y hombres, que es completamente diferente, “un poder que parece estar más allá de todos los poderes conocidos: se trata sencillamente del poder de la vida” (Gebara 2002: 197)

e) Una espiritualidad que reafirma la vida

En esta última parte, evocamos a las mujeres que tejían mantos o casas para *Asherá* en el templo (2 Re 23:7), cuando nos acercamos a ellas, vimos que su función posiblemente tenía que ver con el tema de la vida, es decir la fertilidad, es posible que los cipos o árboles sagrados hayan sido cubiertos constantemente como signo de que el árbol mantiene sus hojas de manera permanente, a la vez que era una forma de estar vinculada con la Diosa, posiblemente tenía que ver con la fuente de ingreso económico, es decir, el sustento de la vida. Desde estas dos perspectivas las mujeres buscaban reafirmar la vida, desde la espiritualidad vinculada a *Asherá*.

Tanto, las mujeres vinculadas a *Asherá*, a las que se les destruye, no sólo los símbolos de la Diosa, sino también los espacios en los que se reunían a tejer los mantos, al igual que las mujeres y hombres que estaban vinculadas/os a ella en los altozanos de los alrededores de Judá, (las aldeas) donde la vida campea en medio de la relación con la tierra, los animales, la naturaleza; sin duda que buscaron nuevas formas de vivir su espiritualidad.

Descubrir la presencia de *Asherá* en la Biblia, desde la negación patriarcal de su existencia, o su completa subordinación a Yahvé – Dios Padre, como lo podemos advertir en el libro de los Proverbios (cap. 8), donde se dice que ella (la Sabiduría) existió desde el principio de la creación y es co-creadora, se vincula de algún modo a los dos mitos de la creación en la que se hace mención de las aguas que humedecen la tierra de la cual surge la vida: Gn 1:1 las aguas en las que aletea el aliento de vida, y en Gn 2:6 el agua regaba la tierra para que surja la vida, ambos elementos muy vinculados a Yahvé, son elementos propios de la Diosa *Asherá*, ya que los Cananeos, la asociaban con las aguas del Mar, por ello se relacionaban con ella como la señora del mar, tal como lo desarrollamos en el capítulo tres (*Asherá* la Diosa cananea). Posteriormente en el NT y el cristianismo, veremos que muchas de las imágenes y funciones de la Diosa y en ella las de *Asherá*, serán transferidas al Espíritu,

como vimos en el anterior apartado. El proceso de resignificación de *Asherá* nos revela su presencia constante en el pueblo hebreo/judío, que implica a su vez la resistencia indomable de la Diosa Madre.

Del mismo modo que las mujeres y hombres vinculadas/os a *Asherá* recrearon su presencia, estamos invitadas a tejer una espiritualidad con hebras de muchos colores, que afirmen la vida en todas sus dimensiones, no se trata de la búsqueda del restablecimiento de la armonía que nos lleva a evadimos de la vida concreta, sino de la armonía de la vida que procede de la paz y la justicia, que restablece la vida de muchas mujeres que sufrimos la violencia de un sistema que nos niega a vivir en plenitud nuestra espiritualidad.

El camino de la espiritualidad de la mujer, como aquella fuerza vital que dinamiza la vida, tiene que ver con el ámbito cotidiano, ya que “en nuestro universo cotidiano, nosotras mujeres reproducimos para la sociedad patriarcal sus cuadros, sus instituciones y sus necesidades” (Gebara 2000:33). Por lo tanto lo cotidiano crea sentido, porque lo que vivimos ahora sostiene la vida de ahora y de mañana.

Se tendría que avanzar hacia una espiritualidad de lo cotidiano, como dice Gebara “que es capaz de recobrar fuerzas vitales en los elementos más sencillos de la existencia. Ella capta las significaciones vitales en el interior de los gestos y acciones de todos los días, sin necesariamente explicarlos a nivel de la palabra o de una sistematización intelectual” (2000:34). Por otra parte la espiritualidad de lo cotidiano, valora los encuentros, la naturaleza, los diferentes elementos de la existencia como fuentes de sentido. Por ello será importante tener en cuenta que la espiritualidad de la mujer, “es vital y variado, encuentra forma en las religiones ancestrales, en el renacimiento contemporáneo de la espiritualidad de la Diosa y en muchísimas otras expresiones personales y colectivas. Y es un potente antídoto contra la negación de la mujer” (Spretnak 1994:495).

Por todo lo que desarrollamos a lo largo de este trabajo, uno de los elementos que ayudarían a tejer la espiritualidad de la mujer es el vínculo con la naturaleza, porque los

símbolos Diosa están estrechamente vinculados a la naturaleza, tal como la descubrimos en diversos pueblos y vivencias de las mujeres.

Para tejer la espiritualidad de la mujer nos parece importante considerar tres aspectos significativos en la relación con la Diosa que propone Starhawk, en su libro *la danza en espiral: La inmanencia, la interconexión, la comunidad*.

1. La inmanencia: significa que la Diosa, está encarnada, que cada una de nosotras es una manifestación del ser viviente en la Tierra, que la naturaleza, la cultura y la vida en toda su diversidad son sagradas, la inmanencia nos llama a vivir nuestra espiritualidad aquí en el mundo, a pasar a la acción para preservar la vida en la Tierra y a vivir con integridad y responsabilidad.

2. La interconexión: es la comprensión de que todos los seres están interrelacionados, que estamos unidos a todo el cosmos como parte de un organismo vivo. Lo que afecta a uno de nosotras/os afecta a todas/os... de esta manera la interconexión exige que seamos compasivas/os, que tengamos la capacidad de sentir con los demás con tanta fuerza que nuestra pasión por la justicia despierte.

3. La Comunidad: la tradición religiosa de la Diosa se vive en comunidad, su concentración principal no es la salvación individual, ni la iluminación, ni el enriquecimiento, sino el crecimiento y la transformación que llegan a través de las interacciones íntimas. La comunidad no sólo incluye personas sino también animales, plantas, tierra, aire, agua y sistemas de energía que sostienen nuestra vida.

Estos tres elementos que deberían considerarse en la espiritualidad de la mujer nos provocan forjar encuentros donde se comparta el gozo de la vida, la solidaridad en el sufrimiento, la indignación sobre los atropellos contra la vida; de manera que estos espacios sean capaces de forjar constantemente la esperanza que resiste y acompaña la vida de cada una y uno, dónde la fortaleza provenga de la Divinidad que ama la vida y se relaciona con ella.

D. Conclusiones

En éste último capítulo intentamos plasmar algunas aclaraciones y líneas pastorales en torno a la configuración femenina de la Divinidad. El recorrido que hicimos de acercarnos a la vivencia de la Divinidad femenina en los Andes, y contemplar lo que hay detrás de las devociones marianas, generan la certeza de que la Diosa ha resistido y que su fragmentación fue una forma de sobrevivir a la imposición del Dios patriarcal. Esas experiencias, nos llevan a reafirmar que el regreso de la Diosa es patente. Sin embargo sólo es posible acogerla desde una conversión que nos despoja de lo aprendido y asimilado profundamente, porque aún se la vislumbra desde las sombras.

El desafío de acoger a la Diosa y plantear una seria *teología*, es un camino largo que recorrer, pero lo que nos fortalece y anima, es que cada investigación a la que nos acercamos encierra mucha pasión y entrega por seguir removiendo la tierra, aunque algunas ya van echando semillas para que crezcan y florezcan y den fruto.

Es tiempo en que el cristianismo tome seriamente la configuración del arquetipo femenino, de manera que realmente se pueda reivindicar unas estructuras que no generen exclusión, marginación y subordinación, sino que de formas creativas acerque esa divinidad que se pierde en su trascendencia.

La espiritualidad que se forje en torno a la Divinidad femenina, sea la búsqueda de la redención de los cuerpos oprimidos y amenazados, es tiempo de que retomemos la alianza que las ancestras y ancestros hicieron con la dimensión sagrada del cosmos, de manera que podamos afirmar no sólo la dignidad humana de los cuerpos oprimidos, sino también restituyamos el útero que nos acoge y sostiene.

Por último, agradecemos a la Diosa *Asherá*, por permitirnos vislumbrar la experiencia de mujeres y hombres tocadas/os por la Madre Diosa, que su presencia transforme nuestro ser y nos vincule a la dimensión sagrada de la vida.

CONCLUSIONES GENERALES

Después de desandar los caminos de una fe anclada en la divinidad masculina y caminar a través de las sendas relegadas de la vivencia religiosa, en torno al misterio divino femenino, supuso acercarnos a *Asherá* y con ella a la Diosa Madre que pervivió bajo diversas experiencias y símbolos vinculados a la naturaleza.

Nuestra aproximación a 2 Re 23:4 – 14 a partir de su contexto, permitió vislumbrar la vivencia religiosa del pueblo hebreo/judío marcada por la vida cotidiana que respondía a sus necesidades vitales: la agricultura, la ganadería, la pesca, la vida familiar, etc. Por eso se puede percibir una fuerte adhesión a los símbolos vinculados a la naturaleza, que de algún modo representaban a las diversas divinidades que protegían el ciclo de la vida y la fertilidad. Sin embargo dichas experiencias fueron violentamente condenadas en el texto, a fin de establecer la hegemonía de una divinidad masculina que respondía a intereses políticos, económicos y sociales de los sectores más influyentes, vinculados sobre todo a dos reyes de Judá: Ezequiel y Josías, equiparados a las figuras legendarias de David (que articula el reino unido -norte y sur-), y Moisés (que hizo el pacto de alianza y de fidelidad con Yahvé y el pueblo).

A su vez, el texto analizado, nos permitió acercarnos al pluralismo religioso del pueblo hebreo/judío vinculado a las divinidades relacionadas a los ciclos de la naturaleza (*Asherá*, Baal, el ejército de los cielos, el sol, la luna y otros), que compartía con los pueblos del entorno. Este dato como dijimos anteriormente parece reflejar una espiritualidad vinculada a la tierra y a todos los fenómenos de la naturaleza por su carácter agrícola e itinerante, y dependiente de la naturaleza, por el medio geográfico en el que vivían. Por ello nos atreveríamos a decir que el monoteísmo se forjó después de un proceso largo de lucha con todas aquellas experiencias religiosas que se oponían a asumir en su vida a un único Dios.

El texto deconstruido y reconstruido, ayudó a despojarnos de las miradas negativas con que leemos este tipo de textos, como bien dijimos, la centralidad de Yahvé el único Dios, que es

Padre y Madre, no sólo quedó impreso en los textos bíblicos, sino que está adherida a nuestra experiencia religiosa, por ello al igual que Josías en muchas ocasiones intentamos extirpar y desacreditar a las imágenes divinas que se mencionan en los textos bíblicos. Por ello *Asherá*, la Diosa expulsada del templo, nunca adquirió un carácter relevante, es decir, fue vista como un simple símbolo vinculado a las supuestas divinidades “paganas” a las que el pueblo se había postrado.

Siguiendo las sospechas en relación a la extirpación violenta y sistemática de *Asherá*, atestiguada en el texto y en otros, podemos percibir que la presencia de la Diosa en la vida del pueblo fue insertada en los diversos ámbitos de su vida, y entre ellos, el templo. Por ello nos animamos a plantear que la adhesión y vínculo a *Asherá* departe de las mujeres y hombres fue tan fuerte que no quisieron exiliarla de su vida, pese a las constantes aniquilaciones y extirpaciones de los símbolos de la Diosa.

Al concluir nuestro trabajo, podemos decir que en nuestro acercamiento al texto de 2 Re 23:4–14, pudimos constatar la resistencia de *Asherá* en el pueblo hebreo/judío y que en su presencia descubrimos a la Diosa Madre atestiguada en las huellas ricas de sus imágenes plasmadas, que las investigaciones arqueológicas van sacando a la luz, y que reflejan la diversificación de sus múltiples revelaciones.

El resurgir de la Diosa sumergida en el anonimato, erradicada, borrada en su nombre y en sus símbolos cúltricos, por las tradiciones patriarcales que impusieron a toda costa a una divinidad representada en una figura masculina, tiene que ver con la articulación de una espiritualidad liberadora de la mujer. Ya que la violencia ejercida sobre los diversos símbolos de la Diosa por las diversas instancias políticas y religiosas que quisieron validar su poder bajo la hegemonía de una divinidad masculina, también repercutió en el cuerpo de las mujeres que hoy reclaman ser liberados de los ropajes que fueron impuestos por la tradición patriarcal de las religiones.

Las interconexiones que hicimos entre *Asherá* la Diosa Cananea/Hebrea/Judía; la Pachamama, Diosa Madre del Cosmos en Los Andes; María figura apreciada en el ámbito cristiano católico y la *Ruaj*-Sabiduría-Espíritu del mundo cristiano. Nos reveló la presencia

de la Diosa y que su fragmentación fue una forma de sobrevivencia a la imposición del Dios patriarcal. A su vez, las experiencias vinculadas a ella que transcurrieron en el tiempo, nos llevan a reafirmar que el regreso de la Diosa hoy, es patente. Sin embargo, una acogida auténtica de su presencia se la hará a través del planteamiento de una teología y espiritualidad liberadora.

Si bien, hay una necesidad del quehacer teológico, urge articular las experiencias de adhesión a la Diosa. En dicho proceso los textos bíblicos parecían no reflejar una experiencia de adhesión a la divinidad femenina, sin embargo vemos que hay textos como el de 2 Re 23:4 – 14, que manifiestan las huellas de una fe anclada en una divinidad femenina. Por otra parte desde el ámbito teológico tradicional, se puede rescatar el sentido original de la Ruaj/Sabiduría/Espíritu, atestiguada tanto en los textos del Antiguo y Nuevo Testamento cuya presencia está fuertemente vinculada a las características de la Diosa Madre, aunque un tanto veladas y asociadas a Yahvé Dios a través de metáforas, por lo que requieren ser despojadas de los ropajes de unas relecturas patriarcales.

Por otra parte, de los ámbitos cristianos católicos se rescata la vivencia vinculada a María como la madre, muchas veces equiparada a la divinidad femenina que de algún modo responden al arquetipo femenino de la divinidad, por lo tanto referente no sólo para las mujeres sino también para los hombres, aunque dicha imagen queda un poco limitada de manera que no se podría plantear una relación directa con la Diosa Madre, sino de manera indirecta ya que muchas de las imágenes de María encierran la manifestación de las Diosas ancestrales.

A su vez, el planteamiento de una teología desde Los Andes, debe forjar una rearticulación de las experiencias en los Andes y las diversas regiones de América Latina, vinculadas a la Diosa Madre del Cosmos (Pachamama) y la multiplicidad de manifestaciones y experiencias de mujeres y hombres en torno a ella. A sí mismo para forjar el quehacer teológico en los ámbitos cristianos Latinoamericanos, es imprescindible que haya una articulación de las divinidades femeninas ancestrales y la de la Ruaj/Sabiduría/Espíritu que quedó desconfigurada con el paso del tiempo. Devolver el rostro femenino a la tercera

persona de la Trinidad, reflejaría una imagen divinidad mucho más incluyente que excluyente.

Los proceso de una articulación teológica, no tienen la intención de perturbar la fe en un Dios Padre y Madre que nos acompañó por mucho tiempo, implica la vivencia espiritual mucho más profunda de la mujer que la llevaría a vivir procesos liberadores, desde una espiritualidad vinculada a la Madre – Diosa que se manifiesta en el dinamismo de los elementos vitales de la naturaleza, desde su anarquía y su armonía. Por lo tanto estaríamos restaurando una espiritualidad que no desvincula el espíritu del cuerpo, lo sagrado y lo profano, sino que se buscaría la articulación de toda la vida que se manifiesta entre la luz y la oscuridad. Por lo tanto se restablecería la vigencia de una divinidad immanente que está presente en el acontecer de la vida y que a la vez trasciende porque acoge todas las realidades.

Por último el regreso de la Diosa en la vida de las mujeres y hombres tiene que ver con el vínculo afectivo hacia el cosmos como el gran útero por el que vivimos y en el que vivimos, se trata de restablecer unas relaciones justas no sólo entre mujeres y hombres sino buscar la comunión con las y los otros seres que son parte de la casa que nos cobija y acoge.

Que la invitación a renacer en la vivencia de la adhesión a la Diosa, nos vincule con el útero que nos acoge y cobija con toda su ternura.

ANEXOS

Las naciones que componen el antiguo Cercano Oriente son Sumeria, Egipto, Palestina, Siria y Persia.



ANEXO 1: Mapa de Antigo Cercano Oriente

Diosa Pez
(c. 6000-
5800 a.C.).



*Venus de
Laussel o Dama
de la cueva* (c.
23000-20000
a.C.).



Dama Blanca
Rígida (c. 6000
a.C.). Figurilla
de mármol de la
Diosa de la
Muerte y la
Regeneración.



*Dama de
Pazardzik.* (c.
mitad V milenio
a.C.).



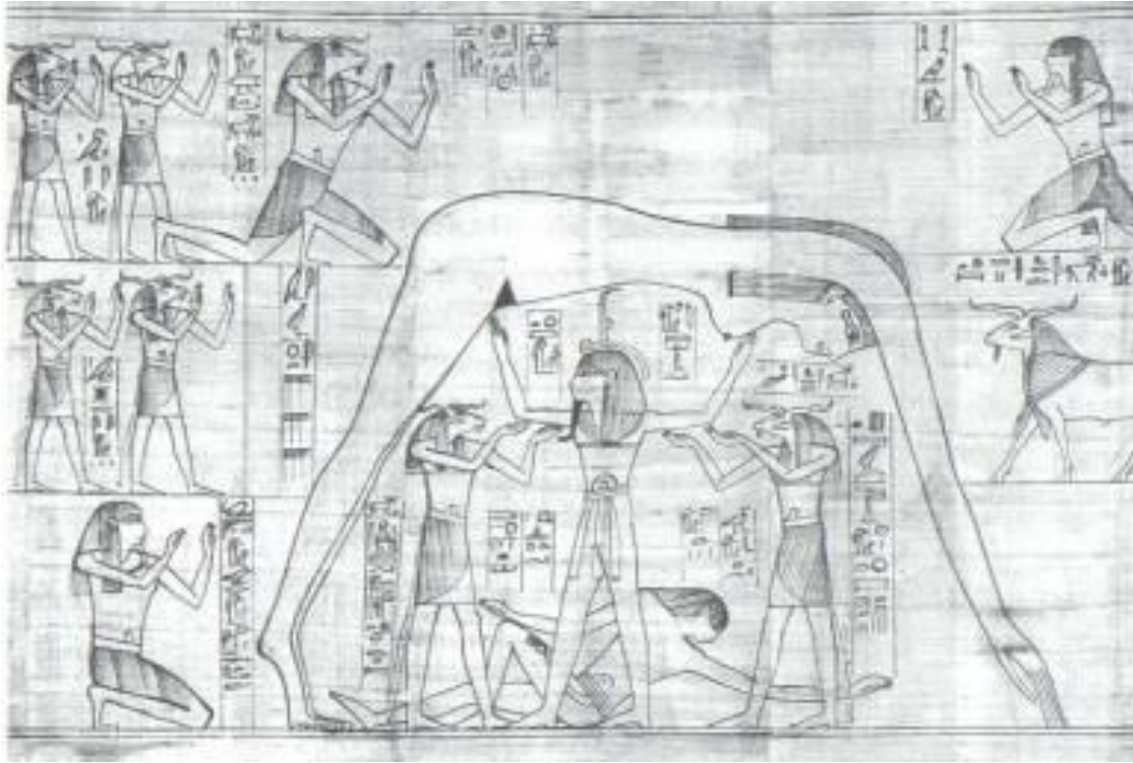
Diosa (c. finales
del V milenio
a.C.). En este tipo
de diosas del
neolítico egipcio,
poco conocidas,
también aparece
muy remarcado su
triángulo pubiano.



Diosa de la
Regeneración
(c. 5500 a.C.)
con un exagerado
triángulo pubiano.



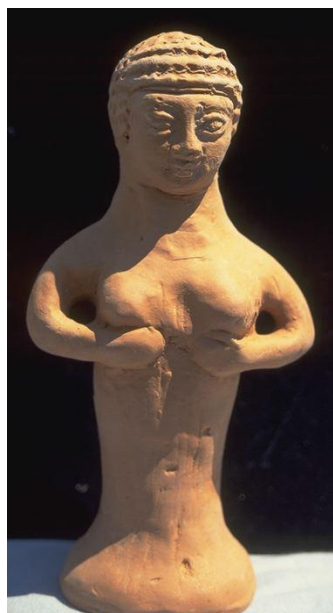
ANEXO 2: representaciones de la Diosa



Refleja la cosmovisión egipcia de la creación, que es representada por la Diosa Nut simbolizada por una mujer de cuerpo alargado y cubierto de estrellas, y el Dios Geb que está tendido en el suelo con las piernas arqueadas, para ser devorado por la Diosa y poder renacer nuevamente.

ANEXO 3: La Diosa egipcia Nut y el Dios egipcio Geb.

La figurita femenina de terracota female, desnuda, usualmente subiendo sus pechos con la palma de la mano, se han encontrado muy a menudo en yacimientos del Bronce Final palestino y en Edad del Hierro. Puede tratarse de una representación de Asherá.



Anexo 4: Imagen de Asherá

BIBLIOGRAFÍA

Albertz, Rainer (1999). *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*. Traducido por Dionisio Mínguez. Volumen I. Madrid: Trotta.

Amorós, Celia, directora. (2002). *10 palabras clave sobre la mujer*. Estella: Verbo Divino.

Arrobo, Nidia (2006). “Religión indígena en Ecuador: Exclusión y resistencia”. En Estermann, Josef, coordinador. *Teología Andina. El tejido diverso de la fe indígena*. Volumen I. La Paz: ISEAT y Plural. 39 – 58.

Bascopé, Víctor (2006). *Espiritualidad originaria en el Pacha Andino: Aproximaciones teológicas*. Bolivia: Verbo Divino.

Bernardo, Analía. *Asherah y Yahveh, tras las huellas de la pareja sagrada*. En: la revista – La Morada nº 29, 2003. <http://bitacora.lamorada.com/>. Fecha de acceso 18 de febrero, 2007.

Bingemer, María Clara (1986). “La Trinidad a partir de la perspectiva de la mujer. Algunas pautas para la reflexión”. En Tamez, Elsa, coordinadora. *El rostro femenino de la Teología*. Sano José: DEI. 135 – 165.

Buis, Pierre. *El libro de los Reyes*. Cuaderno Bíblico 86. Estella: Verbo Divino, 2001.

Blázquez, José María (2001). *Dioses, mitos y rituales de los semitas occidentales en la antigüedad*. Madrid: Cristiandad.

Blenkinsopp, Joseph (2001). *El Pentateuco*. 2ª edición. Traducido por José Luis Sicre. Estella: Verbo Divino.

Biblia de América (1998). Cuarta Edición. Madrid: Atenas, PPC, Sígueme, Verbo Divino.

Biblia de Jerusalén (1998). Nueva edición. Traducción bajo la dirección de la edición española de la Biblia de Jerusalén. Bilbao: Descleé De Brouwer.

Biblia de estudio. Dios Habla Hoy (1994). Colombia: Sociedades Bíblicas Unidas y Celam

Cáceres, Efraín (1984). “Pachamama y el sentimiento autóctono de América”. En Boletín del Instituto de estudios aymaras serie 2, 16. Chucuito: Instituto de Estudios Aymaras. 31 – 46.

Caleidoscopio (2003). “La virgen de os treinta y tres y la identidad negada” En: CONS – PIRANDO 45. 40 – 45.

Campbell, Joseph. (1997). *Todos os nomes da Deusa*. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos.

- Cordero, Verónica (2003). "Introducción". En: CONS –PIRANDO 45. 3 – 7.
- Christ, Carol (1994). "Por qué las mujeres necesitan a la Diosa: Reflexiones fenomenológicas, psicológicas y políticas" Traducido por Elena Olivos. En: Ressa, Mary Judith; Ute Seibert Quadra, Ute y Sjørup, Lene, editoras. *Del cielo a la tierra: una antología de teología feminista*. Santiago: Sello Azul. 159 – 173.
- Croatto, José Severino (1983). *Historia de la Salvación*. 6ª edición. Buenos Aires: Paulinas.
- _____ (2001). "La sexualidad de la Divinidad" *Ribla* 38. 14 – 28.
- _____ (2001). "La Diosa Asherá en el Antiguo Israel". *Ribla* 38. 29 – 39.
- _____ (1992). "La destrucción de los símbolos de los dominados". En *Ribla* 11. 37 – 48.
- Daly, Mary (1994). "El salto cualitativo más allá de la religión patriarcal". En: Ressa, Mary Judith; Ute Seibert Quadra, Ute y Sjørup, Lene, editoras. *Del cielo a la tierra: una antología de teología feminista*. Santiago: Sello Azul. 107 – 125.
- De Freitas, Jacir (2004). *Historia de Israel e as pesquisas mais recentes*. Petrópolis: Vozes.
- De Vaux, Roland (1964). *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder.
- Dietrich, Horst (1999). *Teología del Antiguo Testamento: Yahvé elige y obliga*. Volumen I. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Duby, Georges y Perrot, Michelle (2001). *Historia de las mujeres 1: la antigüedad*. Santa Fe de Bogotá: Taurus minor.
- Duviols, Pierre (1986). "Viracocha, ¿Dios creador?" En: *Fe y Pueblo* (año III) 13: 23 – 30.
- Eisler, Riane (1997). *El cáliz y la espada: la mujer como fuerza en la historia*. México: Pax México.
- Estrada, Juan (1997). *El monoteísmo ante el reto de las religiones*. Bilbao: Sal Terrae.
- Ferro, Cora y Fonseca, Nidia, compiladoras (1998). *Mujer sexualidad y religión: Primeros pasos en teoría Sexo – Género*. Quito: CLAI.
- Gandulla, Bernardo (2007). El politeísmo monolátrico de las comunidades gentílicas hebreas. En: www.geocities.com/urkishnawar/Monolatria.pdf. Fecha de acceso 20 de febrero, 2007.
- García, Rodrigo (2007). Espacio sagrado y religiosidad popular: perspectiva veterotestamentarias. En: http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0049-34492003000200013&script=sci_abstract Fecha de acceso 20 de febrero de, 2007.
- Garrido, Elisa (1986). *La mujer en el mundo antiguo*. Madrid: UEA, 1986.

Gebara, Ivone (2002). *El rostro oculto del mal: una teología desde la experiencia de las mujeres*. Madrid: Trotta.

_____ (2003). “La religión y la mujer: papel de la religión en relación a la mujer y de la mujer en relación con la religión”. En *Alternativas* 25. 91 – 118.

_____ (2000). “Espiritualidad en lo cotidiano”. Traducida por José Luis Burguet. En *Alternativas* 14. 31 – 41.

Goñi, Arantxa y Álvarez, María José (2004). *Los rostros de Eva: Cómo despertar la Diosa que hay en ti*. Madrid: EDAF.

González, Joaquín (1999). *El creciente fértil de la Biblia*. Estella: Verbo Divino.

Grupo de Reflexão e Espiritualidade (2003). “Iemanjá y nuestra señora de la concepción de la guerrera y amante a la gran madre”. En: *CONS-PIRANDO* 45. 35 – 39.

Ham, Adolfo (1999). *Historia y poder: Comentario sobre el libro de Reyes*. Quito: CLAI.

Huanca, Felipa; Quispe, Saturnina y Williams, Cati (2003). “La virgen de la candelaria de Copacabana y la Pachamama”. En: *CONS-PIRANDO* 45. 18 – 21.

Irrázabal, Diego (2006). “Deidad en la tierra”: Fe y teología andina desde la corporeidad”. En Estermann, Josef, coordinador. *Teología Andina. El tejido diverso de la fe indígena*. Volumen II. La Paz: ISEAT y Plural. 199 – 217.

Kaefer, José Ademar (2006). *Un pueblo libre y sin reyes: La función de Gn 49 y Dt 33 en la composición del Pentateuco*. Estella: Verbo Divino.

Küng, Hans (1998). *El judaísmo: pasado, presente y futuro*. Madrid: Trotta, 1998.

Lods, Adolphe (1956). *La evolución de la humanidad*. México: Hispano América, 1956.

Llanque, Domingo (1984). “La Iglesia y el pueblo Aymara en el pasado”. En *Boletín del Instituto de estudios aymaras serie 2*, 16. Chucuito: Instituto de Estudios Aymaras. 12 – 30.

Marler, Joan (1994). “Arqueomitología: Una entrevista con Marija Gimbutas”. Traducido por Elena Olivos. En: Ress, Mary Judith; Ute Seibert Cuadra, Ute y Sjørup, Lene, editoras. *Del cielo a la tierra: una antología de teología feminista*. Santiago: Sello Azul. 185 – 2002.

Matthews, Victor y Benjamín. Don (2004). *Paralelos del Antiguo Testamento: leyes y relatos del Antiguo Oriente Bíblico*. Bilbao: Sal Térrea.

Marzal, Manuel (1998). *La transformación religiosa peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Mamani, Vicenta y Quispe Calixto (2007). *Pacha*. Cochabamba: Verbo Divino.

Mamani, Vicenta (2000). *Identidad y Espiritualidad de la mujer aymara*. La Paz: MdB, Fundación SHI-Holanda.

Mizzoti, José; Marchand Gilles (1993). *Historia de Israel – 2: Periodo de la monarquía*. Lima: Centro Mariano Montfortiano y ELB.

Moltmann, Elisabeth; Moltmann Jürgen (1991). *Hablar de Dios como mujer y como hombre*. Madrid: PPC.

Moya, Marcia (2003). “La virgen del Quinche y los imaginarios prehispánicos”. En: CONS – PIRANDO 45. 46 – 50.

Núcleo Mujer y Teología (2003). “Qana it’zam y la virgen de los Desamparados”. En: CONS – PIRANDO 45. 13 – 17.

Noël Damien (2001). *En tiempos de los reyes de Israel y de Judá*. Cuaderno Bíblico 109. Estella: Verbo Divino, 2002.

Noth, Martín (1976). *El mundo del Antiguo Testamento*, Madrid: Cristiandad.

O’murchu, Diarmuid. *Rehacer la vida religiosa: Una mirada abierta al futuro*. Madrid: Claretianas.

Olmo Lete, Gregorio (2000). “Antecedentes y concomitantes del culto hebreo – bíblico”. En: *Los caminos inexhaustibles de la palabra de la Palabra, Homenaje a J Severino Croatto*. Buenos Aires: ISEDET. 115 – 132.

_____ (1981). *Mitos y leyendas de Canaán. Según la tradición de Ugarit*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Olhausen, Lorena y Sena Susana (s/f). “Las cosmogonías de heliópolis, Hermópolis y Menfis”. En <http://seha.iespana.es/articulos/egiptologia/cosmogonia.htm> Fecha de acceso 12 de enero de 2008.

Ortiz, Andrés (1996). *La Diosa madre: interpretación desde la mitología vasca*. Madrid: Trotta.

P’axi, Rufino; Quispe Calixto; Escobar, Nestor y Conde, Ramón (1986). “Religión aymara y cristianismo”. En: *Fe y Pueblo* (año III) 13. 6 – 13.

Perrot, Michelle (1988). *Os excluidos da historia*. 3ª edición. Traducida por Denise Bottmann. Sau Paulo: Paz e terra, 1988.

Phillips, John. *Eva: la historia de una idea*. México: Fondo de cultura económica, 1988.

Pikaza, Xavier (2002). *Monoteísmo y globalización*. Estella: Verbo Divino.

_____ (1996). *Para comprender: Hombre y mujer en las religiones*. Estella: Verbo Divino.

_____ (1991). *La mujer en las grandes religiones*. Bilbao: Descleé de Brouwer.

_____ (2006). Ashera, diosa condenada. ¿Antifeminismo en la Biblia? En: <http://blogs.periodistadigital.com/xpikaza.php> Fecha de acceso 20 de septiembre de 2007.

Pixley, Jorge (1991). *Historia Sagrada, Historia Popular*. San José: DEI.

_____ (2003). “Yavé y su Aserá: Retos para un ecumenismo”. *Fe y Pueblo* 3. 64 – 73.

Potente, Antonieta (2000). *Módulo de Teología y Género*. La Paz: ISEAT.

Pritchard, James (1996). *La sabiduría del Antiguo Oriente*. Traducida por J.- A. G. - Larraya. Barcelona: Gamida.

Ramírez, José Enrique (2004). *El libro de Rut: Ternura de Dios frente al dolor humano*. San José: UBL.

_____ (2006). “Las leyes del Antiguo Testamento”. En: *La Biblia en la Américas* 280. 11 – 27.

Radfor, Rosemary (1994). “El sexismo y el discurso sobre Dios: Imágenes masculinas y femeninas de lo divino”. Traducido por Ondina Victoriano. En: Ress, Mary Judith; Ute Seibert Cuadra, Ute y Sjørup, Lene, editoras. *Del cielo a la tierra: una antología de teología feminista*. Santiago: Sello Azul. 127 – 147.

Rodríguez, Pepe (2000). *Dios nació mujer: la invención del concepto de Dios y la sumisión de la mujer: dos historias paralelas*. España: Litografía Rosés.

_____ (2000). Catalogo de imágenes de diosas prehispánicas. En http://www.pepe-rodriguez.com/Dios_mujer/Dios_mujer_menu.htm Fecha de acceso 20 de febrero, 2008.

Rocha, Violeta (2002). “Género y Biblia: Una perspectiva Latinoamericana”. En Tamayo, Juan José y Bosch, Juan. *Panorama de la teología Latinoamericana*. Estella: Verbo Divino. 501 – 517.

Román, Sandra. *El regreso de las diosas*. En: <http://www.bioetica.org/citas.htm> Fecha de acceso 11 de agosto, 2006.

Römer, Thomas. *Un Dios enigmático: sexo, crueldad y violencia en el Antiguo Testamento*. Managua: FEET, 2000.

Sanford, William; Allan, David y Bush, Frederic (1995). *Panorama del Antiguo Testamento*. Buenos Aires: Grand Rapids.

Sölle, Dorote. *Reflexiones sobre Dios*. Barcelona: Herder, 1996.

Schmidt, Werner. *A fé do Antigo Testamento*. Traducido por Vilmar Schneider. São Leopoldo: est y Sinodal, 2004.

Smith, Morton (2007). *Partidos político-religiosos que conformaron el Antiguo Testamento*. Traducido por Elisabeth Cook. San José: UBL.

Schüssler, Elisabeth (2004). *Los caminos de la sabiduría: Una introducción a la interpretación de la Biblia*. Stander: Sal Térea, 2004.

Spretnak, Charlene (1994). “Lo sagrado en el cuerpo de la tierra y en el cuerpo personal”. Traducida por Elena Olivos. En: Ress, Mary Judith; Ute Seibert Cuadra, Ute y Sjørup, Lene, editoras. *Del cielo a la tierra: una antología de teología feminista*. Santiago: Sello Azul. 481 – 503.

Stone, Merlin. *When good was a woman*. New York: Barnes y noble, 1993.

_____ (1994). “Cuando Dios era mujer”. Traducido por Elena Olivos. En: Ress, Mary Judith; Ute Seibert Cuadra, Ute y Sjørup, Lene, editoras. *Del cielo a la tierra: una antología de teología feminista*. Santiago: Sello Azul. 175 – 184.

Tamez, Elsa (2002). “Descubriendo rostros distintos de Dios”. En Tamayo, Juan José y Bosch, Juan. *Panorama de la teología Latinoamericana*. Estella: Verbo Divino. 647 – 659.

Tokarski, Irene (2007). *Talita Kum: Desarmar la violencia de género*. La Paz: ISEAT.

Trebolle, Julio (2001). *Libro de los Salmos: religión, poder y saber*. Madrid: Totta, 2001.

Vázquez, Ana María (s/f). Asherah. En: <http://www.uned.es/geo-1-historia-antigua-universal/ISRAEL/RELIGION/ASERAH.htm> Fecha de acceso 20 de febrero, 2008.

Varcарcel, Luis (1965). *Ruta cultural del Perú*. Lima: Nuevo Mundo.

Von Rad, Gerhard (1996). *La acción de Dios en Israel: ensayos sobre el Antiguo Testamento*. Madrid: Trotta.

Von Rad, Gerhard (1986). *Teología del Antiguo Testamento*. 6ª edición. Tomo I. Traducida por Luis Alonso Schökel. Salamanca: Sígueme.

Von Rad, Gerhard (1976). *Teología del Antiguo Testamento*. 3ª edición. Tomo II. Traducida por Luis Alonso Schökel. Salamanca: Sígueme.

Wurmbrandat, Max y Roth, Cecil (1987). *El pueblo judío 4000 años de historia*. 4ª edición. Traducida por Etty E Hoter. Bogotá: Aurora.

Winters, Alicia (1993). “La mujer en el Israel promonárquico”. En: Ribla 15. 19 – 33.

Wright, G. Ernest (1975). *Arqueología Bíblica*. Madrid: Cristiandad.